GEORGE STEINER

NOSTALGIA DEL ABSOLUTO

Los textos del presente volumen, *Nostalgia del Absoluto*, nacen de una reflexión, a raíz de un ciclo de cinco conferencias emitidas por la radio canadiense en el otoño de 1974, sobre el vacío moral y emocional que ha dejado en la cultura occidental la decadencia de los sistemas religiosos institucionales. Con la refinada erudición que le caracteriza, no exenta, como es usual en él, de cierto tono intempestivo e irónico, George Steiner examina las mitologías sustitutivas de las religiones tradicionales que ofrecen la filosofía política de Marx, el psicoanálisis de Freud y la antropología de Lévi-Strauss, sin olvidar la astrología, el ocultismo y los cultos orientales, todos ellos intentos fallidos de dar una respuesta universal a la crisis de sentido que afecta al hombre moderno.

epublibre

George Steiner

NOSTALGIA DEL ABSOLUTO

Siruela. Biblioteca de ensayo / Serie menor - 12

ePub r1.3

Titivillus 05.10.2019

Título original: *Nostalgia for the Absolute*
George Steiner, 1974
Traducción: María Tabuyo & Agustín López

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Nota

Las cinco emisiones de radio que aquí se recogen, organizadas y producidas por Paul Buckley, de la sección de Ideas de la CBC Radio Arts Department, fueron ofrecidas en el otoño de 1974 como decimocuarta serie de las Massey Lectures. La CBC inició estas conferencias en 1961 con objeto de que distinguidas autoridades en áreas de importancia e interés general presentaran al público los resultados de sus estudios e investigaciones. Las conferencias recibieron su nombre de Vincent Massey, antiguo gobernador general de Canadá.

Los mesías seculares

La reflexión que quiero proponer en estas conferencias es muy simple.

Historiadores y sociólogos están de acuerdo, y también hay ocasiones en que deberíamos creerlos, a la hora de constatar una apreciable decadencia del papel desempeñado por los sistemas religiosos formales, por las iglesias, en la sociedad occidental.

Los orígenes y las causas de este fenómeno pueden ser fechados y argumentados de maneras muy diversas y, en efecto, diversas son las explicaciones ofrecidas. Algunos sitúan su origen en el desarrollo del racionalismo científico durante el Renacimiento; otros lo atribuyen al escepticismo y el secularismo explícito de la Ilustración con sus ironías sobre la superstición de todas las iglesias; otros mantienen que fue el darwinismo y la tecnología moderna de la revolución industrial los que hicieron que las creencias sistemáticas, la teología sistemática y el antiguo centralismo de las iglesias quedaran tan obsoletos. Pero en cuanto al fenómeno en sí se está de acuerdo. Las iglesias y corrientes cristianas (subrayo esta pluralidad) organizaron en gran medida la visión occidental de la identidad humana y de nuestra función en el mundo, y sus prácticas y simbolismo impregnaron profundamente nuestra vida cotidiana desde el final del mundo romano y helenístico en adelante, pero gradualmente, por esas razones diversas y complicadas, fueron perdiendo el control sobre la sensibilidad y la existencia cotidiana. En mayor o menor grado, el núcleo religioso del individuo y de la comunidad degeneró en

convención social. Se convirtió en una especie de cortesía, en un conjunto ocasional o superficial de actos reflejos. Para la gran mayoría de mujeres y hombres pensantes —incluso allí donde la asistencia a la iglesia continuaba— las fuentes vitales de la teología, de una convicción doctrinal sistemática y transcendente, se habían agotado.

Este desecamiento, este agotamiento, que hasta tal punto llegó a afectar al centro mismo de la existencia intelectual y moral de Occidente, dejó un inmenso vacío. Y donde existe un vacío, surgen nuevas energías y realidades que sustituyen a las antiguas. A menos que yo lea de manera errónea la evidencia, la historia política y filosófica de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos —más o menos conscientes, más o menos sistemáticos, más o menos violentos— de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología. Este vacío, esta oscuridad en el mismo centro, era debida a «la muerte de Dios» (recordemos que el tono irónico, trágico, de Nietzsche al utilizar esta célebre frase es con mucha frecuencia mal interpretado). Pero pienso que podemos plantearlo con mayor precisión: la descomposición de una doctrina cristiana globalizadora había dejado en desorden, o sencillamente había dejado en blanco, las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral.

Hacia estas cuestiones, de cuya formulación y resolución depende la coherencia de la vida del individuo y de la sociedad, se dirigen las grandes «antiteologías», las «metarreligiones» de los siglos XIX y XX. Son éstos unos términos poco manejables y pido disculpas por ello. «Meta-religión», «antiteología», «credo sustitutorio», son etiquetas incómodas, pero también útiles. Trataré de agruparlas en estas cinco charlas mediante el empleo de un

término general. Quisiera proponerles para ello la palabra «mitologías».

Ahora bien, para habilitar el estatuto de una mitología, en el sentido en que voy a tratar de probarlo y definirlo, una doctrina o cuerpo de pensamiento social, psicológico o espiritual debe cumplir ciertas condiciones. Echémosle un vistazo. El cuerpo de pensamiento debe tener una pretensión de totalidad. Esto parece muy sencillo, y en cierta manera lo es. Tratemos de dar forma a la idea. ¿Qué queremos decir con esa pretensión de totalidad? Ese cuerpo de pensamiento debe afirmar que el análisis que presenta de la condición humana —de nuestra historia, del sentido de la vida de cada uno de nosotros, de nuestras esperanzas— es un análisis total. Una mitología, en este sentido, es un cuadro completo del «hombre en el mundo».

Este criterio de totalidad tiene una consecuencia muy importante. Si la mitología es honrada y seria, permite la refutación o falsación e incluso invita a ello. Un sistema total, una explicación total, se derrumba en el momento en que puede surgir una excepción importante, un contraejemplo realmente poderoso. No vale de nada tratar de poner un pequeño parche acá, añadir un poco de pegamento allí o una cuerdecita más allá. La construcción se desploma a menos que sea un todo. Si cualquiera de los misterios centrales, misterios sacramentales, del cristianismo o de la vida de Cristo o su mensaje fueran totalmente refutados, de nada serviría tratar de hacer una rápida tarea de reparación en un rincón de la estructura.

En segundo lugar, una mitología, en el sentido en el que estoy empleando la palabra, tendrá con seguridad unas formas fácilmente reconocibles de inicio y desarrollo. Habrá habido un momento de revelación crucial o un diagnóstico clarividente del que surge todo el sistema. Ese momento y la historia de la visión profética fundadora se conservará en una serie de textos canónicos. Quienes estén interesados en el movimiento mormón reco-

nocerán fácilmente esta imagen: un ángel que se aparece al fundador del movimiento y le entrega las famosas planchas de oro, o la ley mosaica. Habrá un grupo original de discípulos que estarán en contacto inmediato con el maestro, con el genio del fundador. Pero pronto, algunos de ellos provocarán una ruptura en forma de herejía. Producirán mitologías o submitologías rivales, y entonces se observará algo muy importante. Los ortodoxos del movimiento original odiarán a esos herejes, a los que perseguirán con una enemistad mucho más encarnizada de la que descargarían contra el no creyente. No es la increencia lo que temen, sino la forma herética de su propio movimiento.

El tercer criterio de una mitología verdadera es el más difícil de definir, y pido al lector un poco de paciencia, pues espero que se irá poniendo de manifiesto a fuerza de ejemplos a lo largo de estas cinco charlas. Una mitología verdadera desarrollará un lenguaje propio, un idioma característico, un conjunto particular de imágenes emblemáticas, banderas, metáforas y escenarios dramáticos. Generará su propio cuerpo de mitos. Una mitología describe el mundo en términos de ciertos gestos, rituales y símbolos esenciales. Espero que esto irá quedando claro a medida que avancemos.

Consideremos ahora estos atributos: totalidad, por la que sencillamente quiero expresar la pretensión de explicarlo todo; textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra herejía; metáforas, gestos y símbolos cruciales. Sin duda todo esto es algo obvio. Las mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de *teología sustituta*. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas

en su estrategia y en sus efectos. En otras palabras, cuando consideramos el marxismo, cuando observamos los diagnósticos freudiano o junguiano de la conciencia, cuando consideramos la explicación del hombre ofrecida por lo que se denomina «antropología estructural», cuando analizamos todo eso desde el punto de vista de la mitología, lo vemos como una totalidad, como algo organizado canónicamente, como imágenes simbólicas del sentido del hombre y de la realidad. Y si reflexionamos sobre ellos, reconoceremos ahí no sólo negaciones de la religión tradicional (pues cada uno de esos sistemas nos dice: «Mira, no necesitamos ya a la vieja Iglesia: fuera con el dogma, fuera con la teología»), sino unos sistemas que en cada punto decisivo muestren las huellas de un pasado teológico.

Permítaseme subrayar esto. Es realmente lo esencial de lo que intento decir, y espero que quede bastante claro. Esos grandes movimientos, esos grandes gestos de la imaginación que en Occidente han tratado de sustituir a la religión, y al cristianismo en particular, son muy semejantes a las iglesias, muy semejantes a la teología que pretenden reemplazar. Quizá podríamos decir que en toda gran batalla uno empieza a hacerse semejante a su oponente.

Desde luego, ésta es sólo una forma de pensar los grandes movimientos filosóficos, políticos y antropológicos que ahora dominan en gran medida nuestra atmósfera personal. El marxista convencido, el psicoanalista en ejercicio, el antropólogo estructural, se sentirían ultrajados ante la idea de que sus creencias, sus análisis de la situación humana, son mitologías y construcciones alegóricas que derivan directamente de la imagen religiosa del mundo que han tratado de reemplazar. Se sentirán furiosos ante esta idea. Y su rabia está justificada.

No tengo ni interés ni competencia para ofrecer observaciones técnicas, por ejemplo, sobre la teoría marxista de la plusvalía, sobre las consideraciones freudianas de la libido o el ello, so-

bre la intrincada logística del parentesco y la estructura lingüística en la antropología de Lévi-Strauss. Todo lo que pretendo hacer es llamar la atención sobre ciertas características y gestos, importantes y recurrentes, de todas esas teorías «científicas». Quiero sugerir que esas características reflejan directamente las condiciones establecidas por la decadencia de la religión y por una nostalgia del Absoluto profundamente arraigada. Esa nostalgia, tan profunda, yo creo, en la mayor parte de nosotros, fue directamente provocada por la decadencia del hombre y la sociedad occidental, por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa. Como nunca anteriormente, hoy, en este momento del siglo XX, tenemos hambre de mitos, de explicaciones totales, y anhelamos profundamente una profecía con garantías.

El escenario mitológico del marxismo, con el que comienzo esta primera charla, no es sólo expresamente dramático, sino que es también representativo de la gran corriente europea de pensamiento y sentimiento que llamamos Romanticismo. Como otras construcciones propias de la utopía social, de la salvación mesiánica y secular que siguieron a la revolución francesa, el marxismo puede ser expresado en los términos de una épica histórica. Habla del progreso del hombre desde la esclavitud hasta el reino futuro de la justicia perfecta. Como tantas construcciones del arte, la música y la literatura románticas, el marxismo traduce la doctrina teológica de la caída del hombre, del pecado original y de la redención final, a términos sociales e históricos.

El propio Marx sugiere una identificación de su papel con el de Prometeo. ¿No es interesante, y en cierta manera sorprendente, que cuando Marx era joven lo último que pensara escribir fuese una crítica importante de economía política? En lo que, sin embargo, estaba trabajando era en un poema épico sobre Prometeo. Y puede adivinarse cómo se desarrolla posteriormente el guión. Como portador del fuego destructor, pero también puri-

ficador, de la verdad, o lo que es igual, de la interpretación materialista-dialéctica de la fuerza económica y social de la historia, Prometeo-Marx conducirá a la humanidad esclavizada hasta la nueva aurora de la libertad. El hombre fue una vez inocente, estaba libre de explotación. ¿Por qué oscuro error, por qué sombría felonía, cayó de aquel estado de gracia?

Éste, que es el primero de nuestros problemas teóricos, es de una dificultad extrema. En cada una de las grandes mitologías o religiones sustitutas que estamos considerando, la naturaleza del pecado original se mantiene como algo oscuro o problemático. ¿Cómo surgió la esclavitud? ¿Cuáles son los orígenes del sistema de clases? La respuesta de Marx sigue siendo peculiarmente opaca. Tal vez yo pueda explicar por qué. Como casi todos los posrománticos, especialmente alemanes, Marx estaba obsesionado con la magnificencia de la antigua Grecia, y consideraba la antigua cultura griega como la más alta cima alcanzada por el ser humano, tanto desde el punto de vista artístico como filosófico, poético, e incluso de alguna manera político. Conocía muy bien la esclavitud y el desarrollo primario de la economía griega. Siendo así, ¿cómo pudo reconciliar su creencia en las condiciones económicas del bienestar humano con lo que sabía de la historia de la Grecia antigua? La respuesta es que era demasiado honrado para mentir sobre ello, y que en realidad nunca consiguió reconciliar ambas cosas. En un determinado momento habla de la excelencia total y de la supremacía eterna de la antigua Grecia, e instantes después nos cuenta que toda la historia humana es una gran marcha hacia la libertad y el progreso. Sabemos que es sólo con el feudalismo, y con su evolución hacia el mercantilismo, y más tarde hacia el capitalismo, con lo que el diagnóstico épico de Marx adquiere consistencia. Pero los escritos primeros, los famosos manuscritos de 1844, muestran cuán explícitamente teológica era la imagen que él se hacía de la condición perdida de la inocencia humana. Quiero citarlo aquí porque

a menos que regresemos a esas páginas profundamente conmovedoras es difícil creer que estemos escuchando a Marx y no, por ejemplo, a Isaías. Describe cómo era aquel reino de inocencia, aquel jardín de justicia perfecta: «Supongamos —dice Marx—, supongamos que el hombre es hombre y su relación con el mundo es una relación humana. Entonces se puede cambiar amor por amor. Entonces se puede cambiar confianza solamente por confianza». Ésta es una visión fantástica del estado propio de la sociedad humana. Y deberemos recordarlo cuando volvamos a la cuestión del eros, el amor y la relación entre los hombres, en las charlas posteriores de esta serie. En lugar de eso, dice Marx, el hombre lleva sobre su mente y sobre su cuerpo el emblema permanente de su estado caído. ¿Y cuál es ese emblema? Es el hecho de que el hombre intercambia dinero en vez de cambiar amor por amor y confianza por confianza. Cito otra vez: «El dinero es la aptitud —o quizá, traduciría yo, el genio o la capacidad— alienada de la humanidad». El dinero es la «humanidad» alienada del hombre, una condena espantosa cuando pensamos en la visión primera de la verdadera inocencia.

Ahora bien, este sentimiento de una catástrofe distante, de una desgracia cósmica —y podría escribir la palabra con un guión, una des-gracia, un abandono de la gracia—, llega directamente hasta nosotros con un vivo terror en la visión marxista, como en Coleridge, en el «viejo marinero» o en el «anillo» de Wagner. Exige aún más imperiosamente una definición, una situación histórica. ¿Dónde sucedió aquel acontecimiento horrible? ¿En qué nos equivocamos? ¿Por qué fuimos expulsados del Jardín de Edén? No creo que podamos obtener una buena respuesta. No menos que Rousseau, Blake o Wordsworth, Marx adopta casi inconscientemente el axioma romántico de una infancia perdida del hombre. Volviendo al asombro de los poetas griegos a los que tanto amaba, volviendo, como hemos visto, aunque tal vez inconscientemente, al lenguaje de los profetas,

habla Marx, y cito de nuevo, «de la infancia social de la humanidad donde la humanidad se despliega en completa belleza». Y cuando volvemos a preguntar, con impaciencia creciente: ¿Qué es la caída del hombre? ¿Qué pecado cometimos? Realmente, el marxismo no responde.

Sin embargo, no puede haber ninguna duda sobre el carácter mesiánico visionario de lo que dice sobre el futuro. Si bien no responde a nuestra pregunta candente acerca de la catástrofe original, está no obstante realmente deseoso de decirnos todo sobre lo que sucederá después de mañana, sobre la extinción del estado, y sobre la existencia bienaventurada de la humanidad en un mundo sin clases, sin opresión económica, sin pobreza y sin guerras. En nombre de esta promesa, generaciones enteras de idealistas revolucionarios y radicales han sacrificado sus vidas. Para provocar esta consumación edénica —y quiero emplear la palabra «edénica» porque pienso que es la única correcta— del destino histórico del hombre, se ha infligido un sufrimiento indecible a disidentes, herejes y saboteadores. El totalitarismo más brutal se pudo interpretar como la necesaria etapa de transición entre la lucha de clases y la utopía, y en consecuencia hombres y mujeres racionales fueron preparados para servir al estalinismo.

Me gustaría detenerme aquí y ofrecer algunos detalles, pues seguramente ésta es una de las claves del misterio de por qué muchos de los hombres y mujeres jóvenes más valiosos de las generaciones pasadas, ante la evidencia absolutamente aplastante de los campos de concentración, ante el estado policíaco tal vez más brutal que se haya conocido nunca, ante el cesarismo asiático de Stalin, continuaron sin embargo sirviendo a esa causa, creyendo y muriendo por ella. Si se quiere comprender el fenómeno de esta clase de conducta, sólo puede hacerse a la luz de una visión mesiánica y religiosa, de la gran promesa que dice que te abrirás paso a través del infierno, hundido en él hasta el cuello si es preciso, porque estás en el camino señalado por el destino,

en el camino profético hacia la resurrección del hombre en el reino de la justicia. Precisamente porque el escenario milenarista de la redención del hombre y del establecimiento del reino de la justicia sobre la tierra continúa fascinando al espíritu humano (tras haber sobrevivido mucho tiempo a sus premisas teológicas), cualquier experimento en la esperanza dispara la imaginación mucho más allá de los hechos políticos. ¿Qué quiero decir con «experimento en la esperanza»? Todos tenemos nuestra propia lista. Cuando pienso en mis alumnos de Cambridge, en Inglaterra, puedo establecer un calendario de lo que para ellos han sido sus grandes momentos de esperanza interior: la primavera de Praga antes de que el régimen de Dubcek fuera aplastado por la reacción soviética; Chile y el gobierno de Allende; el aparente milagro de la derrota de la reacción en Portugal y en Grecia… Los hechos no son nunca un argumento en sentido contrario. Si mañana por la mañana abriéramos el periódico y nos enteráramos de que el golpe portugués había sido un fraude, o de que realmente había sido financiado por las siniestras fuerzas de la derecha, o de que estaba siendo aplastado, habría pena y amargura. Pero la esperanza encontraría entonces otro escenario, pues nos las estamos viendo con una fuerza religiosa, teológica.

Creo que podemos reconocer en la historia del marxismo cada uno de los atributos que hemos citado como característicos de una mitología en la plena acepción teológica. Encontramos la visión del profeta y los textos canónicos que son legados al fiel por el más importante de los apóstoles. Como testigo tenemos toda la relación entre Marx y Engels; la terminación póstuma de *El capital*; la publicación gradual de los primeros textos sagrados. Encontramos también la historia del feroz conflicto entre los herederos ortodoxos del maestro y los herejes, una línea inquebrantada de escisión desde el tiempo de los mencheviques a Trotski y ahora a Mao. Cada vez (y éste es el escenario teológico) un nuevo grupo de herejes se separa; y siempre nos dicen: «Mirad,

nosotros tenemos el verdadero mensaje del maestro; escuchadnos, los textos sagrados han sido desfigurados, nosotros somos los poseedores del Evangelio; no escuchéis a la Iglesia central». Qué familiar es todo esto a los estudiosos de la historia del cristianismo. El marxismo tiene sus leyendas y su iconografía, y con esto me refiero a las imágenes habituales de Lenin, a toda la historia de su vida en miles de narraciones, cuentos, óperas, películas, incluso en *ballet*. El marxismo tiene su vocabulario. El marxismo tiene sus emblemas, sus gestos simbólicos, como cualquier creencia religiosa transcendente. Dice al creyente: «Quiero de ti un compromiso total. Quiero de ti una implicación total de tu conciencia y tu persona en la dedicación a mí». Y a cambio, como hace la gran teología, ofrece una explicación completa de la función del hombre en la realidad biológica y social. Y sobre todo, ofrece un contrato de promesa mesiánica con respecto al futuro.

Personalmente, debo expresar la creencia —tal vez pudiera decirlo más enérgica y dolorosamente—, debo expresar la convicción de que tanto la explicación marxista de la condición humana como su promesa en cuanto a nuestro estado futuro, han resultado ilusorias. El análisis marxista de la historia se ha mostrado unilateral y con frecuencia ha violado de manera grosera la evidencia. Las cruciales predicciones marxistas simplemente no se han cumplido, y no creo que se necesite ser un técnico ni un economista profesional para darse cuenta de hasta qué punto se ha equivocado el marxismo, por ejemplo, respecto de la pauperización de la clase obrera o en cuanto a la profecía, repetida una y otra vez, sobre el inminente derrumbamiento catastrófico del capitalismo. Recuérdense las infinitas profecías de los antiguos cristianos sobre la llegada del fin del mundo, primero en el año 1000, después en el año 1666. Actualmente oímos hablar de sectas en las montañas de California atentas a su calendario místico. Una y otra vez encontramos el mismo mecanismo: «Escuchad,

nosotros sabemos que el fin está a la vista y que la nueva Jerusalén descenderá desde los cielos». También el marxismo ha predicho en repetidas ocasiones el apocalipsis de sus enemigos y la llegada de la sociedad perfecta, de la sociedad sin clases. Pero ha fallado, tanto en el terreno de la profecía como en el terreno de la historia. Peor incluso, donde alcanzó el poder no produjo liberación, sino terror burocrático. Ya el programa marxista para la humanidad está comenzando a asumir aspectos de decadencia histórica. Ya nosotros empezamos a mirar atrás, a la gran casa de la creencia y la convicción, que comenzó a elevarse a mediados del siglo XIX y cambió nuestro mundo, desde luego —como hacen las grandes mitologías religiosas—, pero viéndola erosionarse y derrumbarse en muchos de sus puntos vitales. También el marxismo está empezando a mostrarse, actualmente, como una de esas grandes iglesias vacías.

Pero no nos engañemos en cuanto a la fuerza trágica y penetrante de este fracaso, si es que de un fracaso se trata. Lo que estaba en juego no era la mera crítica técnica de ciertas instituciones económicas; no es por las cuestiones teóricas de inversión, división del trabajo o ciclos económicos por lo que generaciones de mujeres y de hombres han luchado, han muerto y han dado muerte a otros. La visión, la promesa, las llamadas a la dedicación total y a la renovación del hombre fueron, en su sentido pleno, mesiánicas, religiosas, teológicas. O, tomando prestado el título de un conocido libro, es «un Dios quien fracasó».

Viajes al interior

Los marxistas califican sus creencias de «científicas». Hablan de las leyes de la historia y del método científico de la dialéctica. Sugería en mi primera charla que estas pretensiones pueden ser parte de una mitología, que no reflejan un estatus científico en ningún sentido verdadero, sino más bien el esfuerzo por heredar la difunta autoridad y las certezas dogmáticas de la teología cristiana.

El gran filósofo, y escéptico, británico *sir* Karl Popper —muchos de cuyos trabajos se refieren al problema de cómo establecer la diferencia entre una ciencia real y otros tipos de actividad mental— cita el marxismo como uno de los dos grandes ejemplos modernos de lo que llama una «pseudociencia»; la otra pseudociencia, nos dice sin reparo, es toda la escuela freudiana de psicoanálisis. También aquí, arguye Popper, tenemos los atavíos profesionales y el idioma de una ciencia exacta sin nada de su verdadera substancia. Las teorías psicoanalíticas, afirma, no están sujetas a falsación por medio de un experimento decisivo. En ninguna etapa las consideraciones freudianas en cuanto a la estructura de la conciencia humana y a los efectos de esa estructura sobre la conducta permiten el tipo de contra-prueba experimental que podría demostrar su falsedad. En la perspectiva popperiana, la ausencia de ese mecanismo de descalificación implica que la psicología freudiana no tiene un lugar entre los modelos científicos propiamente dichos.

Ahora bien, nosotros no necesitamos aceptar, yo creo, todo este esquema, tan ingenioso y tan punzante, de *sir* Karl sobre la demarcación entre una ciencia y otras formas menos respetables de pensamiento humano. Después de todo, mucho de lo que la ciencia lleva a cabo lo hace en realidad sin pasar por las pertinentes pruebas de autorefutación. Pero Popper puso su dedo en la llaga de un problema muy real con respecto a la naturaleza del psicoanálisis. Mucho más perspicazmente que la mayor parte de sus discípulos, Freud estaba decidido a dar al psicoanálisis un fundamento biológico. Sus escritos, su trayectoria personal, las normas que trató de formular para sus seguidores, testimonian un temor intenso a separarse de las ciencias naturales. Freud temía —sí, creo que ésta es la palabra justa— la amplia brecha que podía abrirse entre el psicoanálisis y la investigación clínica, entre la imagen psicoanalítica de la arquitectura tripartita de la mente —ello, yo, superyó— o las dinámicas de represión y sublimación, por una parte, y el tratamiento bioquímico, neurofisiológico, de las funciones mentales, por otra. Casi hasta el final de su vida esperó la confirmación material, experimentalmente verificable, de las teorías que había propuesto, teorías que él sabía que había desarrollado sobre una base intuitiva e introspectiva. Hay en sus últimos escritos una imagen conmovedora donde habla del lóbulo izquierdo del ello, imagen conmovedora porque muestra ese gran anhelo por la base sólida de la prueba clínica.

En mi opinión es justo decir (y aquí, sin duda, radica la tragedia esencial de la empresa freudiana) que no hubo confirmación clínica o experimental alguna. Conceptos clave como la libido, el complejo de castración, el ello, siguen sin ser sustentados por una estructura correspondiente, ni siquiera análoga, de la neurofisiología humana. La definición de lo que podría constituir la curación sigue siendo igual de problemática que la cuestión de si se puede decir alguna vez que el análisis ha terminado. La fuerza

sugestiva, la sutileza descriptiva de las clasificaciones y categorías freudianas, no se ponen en duda. Lo que no está claro es su estatuto con respecto a las pruebas, al control, a la falsación. Progresivamente, hemos llegado a comprender que los modelos y conceptos freudianos son imágenes, escenas, metáforas cautivadoras; que están anclados no en un cuerpo de hechos externos científicamente demostrables, sino en el genio individual de su fundador y en circunstancias locales.

Propongo con vacilación, pero con cierta seriedad, la sugerencia de que la famosa división de la conciencia humana —el ello, el yo, el superyó— es en sí misma algo más que el reflejo anatómico del sótano, la vivienda y la buhardilla de un hogar de la clase media de la Viena del cambio de siglo. Las teorías de Freud no son científicas en el sentido de ser universales, de ser independientes de su medio étnico-social, como lo son las teorías de la física o la biología molecular. Son lecturas inspiradas y proyecciones a partir de las muy especiales condiciones sexuales, familiares y económicas de la vida burguesa en la Europa central y occidental entre, digamos, los años 1880 y 1920. Hasta el punto de que, tal como pronto pusieron de manifiesto conocidas críticas como las del antropólogo Malinowski, el modelo freudiano del impulso y la represión del instinto no se aplican a las sociedades matriarcales o a los sistemas de parentesco distantes de la norma europea. El cuerpo probatorio del psicoanálisis no es un cuerpo de fenómenos orgánicos o materiales en el sentido que es habitual, por ejemplo, al neuroquímico. Es un particular ensamblado de hábitos lingüísticos y conductuales en un tiempo y un lugar dados. El estatuto de la propuesta psicoanalítica no es (como Freud esperó de manera persistente) el de un postulado en la teoría de la evolución de Darwin. (Y Darwin fue de alguna manera el modelo de las ambiciones freudianas). Sus verdades son de un orden estético, intuitivo, como las que encontramos en la filosofía y en la literatura. Los compañeros de Freud, sus aliados

en el gran viaje hacia el interior, fueron, como él mismo llegó a presentir, Schopenhauer, Proust o Thomas Mann.

Ahora bien, con esto no pretendo denigrar la fuerza seminal de las intuiciones de Freud. Es un simple lugar común que estas ideas han ejercido un formidable efecto de retroalimentación en la cultura occidental. Nuestro sentido del yo, de nuestras relaciones personales —casi diría, de la forma en que nos movemos dentro de nuestra piel—, todo esto ha sido impregnado por el estilo freudiano. Muchas de las conjeturas de Freud se han cumplido ya, pues las costumbres privadas y sociales se han alterado para satisfacer las expectativas del psicoanálisis. No es sólo un mal chiste decir que surgieron muchas neurosis desde el momento en que Freud nos enseñó a afrontarlas. Pero este gran enriquecimiento de la imagen de nuestra experiencia de que ahora disponemos, esta capacidad para generar datos objetivos —pues el psicoanálisis casi inventa sus necesarios pacientes—, todo eso por sí mismo no indica un estatuto científico. Sugiere el tipo de totalidad metafórica de diagnosis, el tipo de escenario simbólico a que ya nos hemos referido al hablar del marxismo. Decididamente antireligiosas, las enseñanzas de Freud, también ellas, pienso, constituyen una forma de *post*-teología, de teología sustituta o vicaria. Y también es la suya una estructura mitológica.

El psicoanálisis tiene una triple relación con el mito. Y permítaseme que intente mantener estas tres funciones tan claramente diferenciadas como sea posible. Primero, desde el principio, Freud hizo uso de los mitos y del material imaginario y poético de la literatura para proporcionar una prueba decisiva a sus teorías. Enseguida veremos un ejemplo. Segundo, consciente o subconscientemente —y recordemos que el mismo Freud nos recomendó mantener viva esta diferencia—, Freud llegó a asociar su propia vida de trabajo y la difícil historia del movimiento del psicoanálisis con un modelo mítico. También examinaremos eso. Por último, en sus últimos escritos Freud desarrolló una mitolo-

gía profundamente conmovedora de la creación humana y la extinción humana por medio de la cual adaptar y hacer comprensibles las conclusiones a que había llegado con respecto a la naturaleza del hombre. Estas tres funciones o utilizaciones de lo mítico se superponen y actúan recíprocamente unas sobre otras, pero pienso que es útil mantenerlas separadas.

Ilustraré la primera con un ejemplo esencial, un ejemplo que en realidad es fundamental para el conjunto del esquema propuesto por Freud. Durante los últimos meses de 1896 y en la primera mitad de 1897, Freud acumuló material recogido de las fantasías, los ensueños diurnos y los modelos obsesivos de sus pacientes. Una y otra vez este material parecía conducir al hecho de que una niña había sido seducida por su padre. Al principio, Freud se inclinó a creer que esto había sucedido realmente. Luego comenzó a preocuparse: demasiadas niñas seducidas por demasiados padres; incluso en la Viena degenerada de la época, aquello carecía de sentido. Empezó a buscar una explicación diferente. En una carta del 21 de septiembre de 1897 a su amigo Fliess, un colega médico, vemos cómo la claridad se empaña. De repente dice: «Esto podría dejar abierta la posible explicación de que la fantasía sexual hace un uso regular del tema de los padres». Después, en la misma carta, Freud añade con tono despreocupado: «Preguntas cómo me siento. Bien, parafraseando la observación de Hamlet sobre la madurez, te contesto, querido Fliess, la alegría es todo». Detengámonos aquí. Observamos un doble error en la cita. Desde luego, la observamos porque Freud nos ha dicho que la observemos. Freud pretende citar a Lear, pero Hamlet está actuando en su perspicaz y tensa conciencia. El problema de la obra shakespeariana está actuando como catalizador, está fustigando su mente.

El 15 de octubre llega la hora copernicana en la historia de todo el movimiento psicoanalítico. «Ser totalmente honrado con uno mismo es un buen ejercicio. Se me ha ocurrido una idea de

alcance general. He encontrado el amor de la madre y los celos del padre también en mi propia vida, y ahora creo que es un fenómeno generalizable a toda la primera infancia. Si es así, la fuerza del *Edipo Rey* de Sófocles, a pesar de todas las objeciones al destino inexorable que aparecen en la obra, se hace perfectamente inteligible. Cada miembro del público se convierte en Edipo en su fantasía, y la satisfacción de este sueño representado en la realidad hace que todo el mundo retroceda horrorizado cuando se revela la plena medida de la represión que separa sus rasgos infantiles de su estado actual. Otra idea se me ocurre. ¿No es ésa la raíz de *Hamlet*? No estoy pensando en las intenciones conscientes de Shakespeare; más bien, estoy suponiendo que fue impulsado a escribir por un acontecimiento real, porque su propio inconsciente comprendía al de su héroe. ¿Cómo explicar la histérica frase de Hamlet "Por eso la conciencia nos hace cobardes a todos" [y hago un inciso: de nuevo la cita está ligeramente deformada] y sus vacilaciones a la hora de vengar a su padre matando a su tío, cuando con tanta indiferencia envía a sus cortesanos a la muerte y despacha tan rápidamente a Laertes? ¿Cómo mejor que por el tormento surgido en él por el oscuro recuerdo de haber planeado la misma acción contra su padre a causa del apasionado deseo por su madre? Demos a cada uno lo que le corresponde y veremos quién escapa entonces de la culpa. Su conciencia es su sentimiento inconsciente de culpa».

Ahora bien, lo que quiero subrayar, y esto puede hacerse extensible a toda la obra madura de Freud, es que los antiguos mitos, la ficción, la novela, el poema, la obra de teatro, el guión propuesto por el novelista o el dramaturgo, no se citan como un paralelo más o menos contingente. No se citan sólo como ilustración. En el núcleo del modelo teórico de Freud proporcionan la validación indispensable. Donde cabría esperar un cuerpo sustentante de pruebas clínico-estadísticas, el registro de un gran número de casos, Freud ofrece la «prueba» —pongo la palabra

entre comillas— del mito y la literatura. Esto sucede una y otra vez. Cuando publicó sus conjeturas sobre el complejo de Edipo, los gritos a lo largo y ancho de todo el mundo llamado civilizado fueron terribles. Perseguido también en su vida privada por la acusación de ser un charlatán obsesionado con el sexo, que había mancillado para siempre la inocencia de las familias y despojado a niños y niñas de su pureza a los ojos de Dios, Freud contestó de una manera característica: «¿Por qué me atacan? La prueba de lo que digo está abundantemente presente en los grandes poetas del pasado. En *Edipo*, Yocasta declara: "Antes de esto, tanto en sueños como en los oráculos, muchos hombres han dormido con su propia madre". Y en la gran novela de Diderot, *El sobrino de Rameau*, leo: "Si el niño —el pequeño salvaje— fuera abandonado a sí mismo, si conservara toda su insensatez y combinara las violentas pasiones de un hombre de treinta años con la falta de razón de un niño de cuna, retorcería el pescuezo a su padre y saltaría a la cama de su madre"». Es precisamente en el gran punto crítico de su pensamiento cuando la distancia de un modo científico de argumentar y probar es más clara, y cuando mejor observamos la afinidad con un procedimiento religioso o religiosometafísico como, por ejemplo, en Platón. La demostración de Freud de la universalidad de sus metáforas terapéuticas, así como del complejo de Edipo, son en sí mismas construcciones metafóricas, dramas arquetípicos, encarnados y transmitidos en mitos.

El segundo aspecto es mucho más difícil de tratar, y soy claramente consciente de la muy provisional condición de lo que quiero proponer. Recuérdese lo que antes dijimos respecto de que Marx identificaba su misión, su función dramática en la historia humana, con la de Prometeo, el portador de la antorcha de la rebelión y la verdad que él trae para liberar a los hombres. En el caso de Sigmund Freud parece haber existido una gran dosis de autoidentificación con la figura de Moisés, o de autoproyección en él. Ha habido estudios detallados del ensayo o monogra-

fía, de alguna manera enigmático, del propio Freud sobre el *Moisés* de Miguel Ángel, esa abrumadora escultura que literalmente derrotó a Freud cuando la vio por vez primera en las sombras, en el rincón de San Pietro in Vincoli, una pequeña y oscura iglesia de Roma. Cuando Freud la vio, perdió el conocimiento. Como su situación profesional se hacía cada vez más eminente y al tiempo más polémica, como su notoriedad y su soledad se hacían más profundas en torno a su conciencia de sí, Freud parece haber establecido una analogía entre el trayecto mosaico y el avance del movimiento psicoanalítico. También él era un gran líder, riguroso, inflexible, destinado a conducir a la humanidad, o al menos a una porción significativa de ella, a la tierra prometida de la racionalidad, del equilibrio psíquico y la verdad científica. También él trataba de reformar a una pequeña e indomeñable banda de fieles en un gran movimiento internacional.

Como Moisés, su batalla tenía que sostenerse, en todo momento, en dos frentes: contra los gentiles, los filisteos, los falsos sabios que querían apresar la ciencia de la mente en la trampa de la censura y la superstición, y contra las vacilaciones, la obstinación, la traición, de sus propios seguidores. Esta última fue siempre —nos dice él mismo— la batalla más dura de las dos. Podía arreglárselas con los filisteos y los atacantes y censores, pero no con las desesperantes traiciones de los más cercanos a él. Una vez tras otra, como Aarón, como Coré y su pandilla, los más fieles se rebelaron, se separaron del fundador, y establecieron escuelas rivales. Alfred Adler, Otto Rank, Wilhelm Reich, Jung: rebelión tras rebelión, traición tras traición, de los más dotados, de los más próximos a él, de los hijos elegidos. Sin embargo, cualquiera que fuese el sufrimiento y la soledad personal del líder, el movimiento debe seguir adelante, rechazando cualquier compromiso y conservando la ley en su pureza original. A través del desierto del ridículo y la enemistad activa hasta el umbral de la victoria.

Efectivamente, vejado como fue al final de su vida, en el exilio, destruido por el dolor físico, Freud supo que el psicoanálisis había llegado a ser un fenómeno mundial. Sospechaba que América podría ser su tierra prometida, y era plenamente consciente de que su nombre había pasado a la casa del lenguaje.

Es, en mi opinión, desde la perspectiva de esta identificación, intermitente, sin duda, con la figura talismánica y sabia de Moisés, como debemos considerar una de las últimas obras de Freud, el estudio sobre *Moisés y la religión monoteísta*. El enigma, desde luego, es éste: ¿Por qué Freud, tan íntimamente afectado por la figura de Moisés, creador de Israel y del monoteísmo, hizo de él un egipcio? Nunca he encontrado una explicación convincente. La mía es sólo provisional. Cuando escribía el libro, en 1938, Freud pudo ver cómo la tempestad del nazismo se cernía sobre el pueblo judío europeo. Correctamente, identificó el peculiar genio moral y la exigencia del monoteísmo judaico, del legalismo judaico, con Moisés. Haciendo de Moisés un egipcio, un líder que había llegado a los judíos desde el exterior, Freud pudo, inconscientemente, tratar de desviar del pueblo judío la nueva ola del odio gentil. Tal desplazamiento era, con seguridad, ilusorio. Pero apunta de nuevo al tejido mitológico, hacedor de mitos, del método freudiano.

El tercer aspecto se refiere a la generación de mitos. En el psicoanálisis, como en el marxismo, existe el misterio del pecado original. Pero a diferencia del de Marx, el relato de Freud es específico. Habla del parricidio realizado en la horda original, de la castración o asesinato, o ambas cosas, de la figura del padre por los hijos. La humanidad, dice Freud, lleva la marca de ese crimen original. De ahí deriva la larga historia de adaptación entre la conducta instintiva y la represión social, entre la sexualidad indiscriminada y el orden de la familia, y esta adaptación está muy lejos de ser perfecta. *El malestar en la cultura*, una de sus últimas obras, ofrece un diagnóstico irónico, desolado, de las tensiones,

represiones, distorsiones, sufridas por la psique en el proceso de adaptación a la economía de la sociedad ordenada. Considerando la infelicidad, al parecer inherente, de la especie humana, enredada en la red de la dialéctica de las constricciones y los impulsos biológicos y sociales, Freud se adentra ahora más profundamente en lo mitológico.

El breve texto titulado *Más allá del principio del placer* es uno de los documentos más extraordinarios de la historia de la imaginación trágica de Occidente. Formula (y recordemos que solamente muy pocos individuos geniales pueden hacerlo) el mito del significado de la vida como un mito de amplio alcance, metafóricamente validado, como aquellos que nos han llegado de fuentes antiguas y colectivas. Dos deidades, dos dioses, dos agentes abrumadores, gobiernan y dividen nuestro ser, dijo Freud. Amor y muerte, Eros y Tánatos. El conflicto entre ellos determina los ritmos de la existencia, de la procreación, de la evolución psíquica y somática. Pero al final —contrariamente a toda nuestra expectación instintiva, intuitiva, a todas nuestras esperanzas — no es Eros, el amor, sino Tánatos el que es más fuerte, el que está más cerca de las raíces del hombre. Lo que la especie se esfuerza por conseguir, finalmente, no es la sobrevivencia y la perpetuación, sino el reposo, la inercia perfecta. En el programa visionario de Freud, la explosión de la vida orgánica, que ha conducido a la evolución humana, fue un tipo de anomalía trágica, casi una exuberancia fatal. Trajo consigo un dolor indecible y el deterioro ecológico. Pero esta desviación de la vida y de la conciencia terminará tarde o temprano. Una entropía interna está en acción. Una gran quietud volverá a la creación cuando la vida vuelva a la condición natural de lo inorgánico. La consumación de la libido está en la muerte.

Freud *insistió* en que éstas eran especulaciones de la imaginación, que no pertenecían al trabajo científico, sino a lo que él mismo llamaba la «metapsicología» de un hombre que envejece

en una comunidad ensombrecida por la repetición de la guerra mundial y el terror más particular del holocausto de los judíos. Pero lo científico y lo mitológico se interpenetran mutuamente desde mucho antes. El mito del asesinato en la horda original es vital para el análisis freudiano de las tensiones de la conciencia del hombre moderno. El modelo de la dialéctica de Eros y Tánatos está implícito en toda la teoría del instinto y la racionalidad de Freud. *Más allá del principio del placer* es, sin duda, una especulación metafórica; pero su profundidad, su sombría convicción, procede del conjunto del despliegue y la lógica de las tesis de Freud. Es el acto supremo del intento continuo de Freud de reconciliar al hombre con una realidad sin Dios, de hacer esta realidad soportable proponiendo una liberación final con respecto a ella. Es en este sentido en el que los proyectos marxista y freudiano para el hombre son historias de liberación: Prometeo, Moisés, ambos libertadores o liberadores. Pero mientras que Marx anuncia una condición edénica libre de necesidad y de conflicto, Freud sabe que esa libertad sería equivalente al reposo de la muerte.

Tanto en *Tótem y tabú*, un libro anterior, como en *Moisés y la religión monoteísta*, invoca Freud de manera explícita la idea de una herencia colectiva de los recuerdos primordiales. Habla de la transmisión de experiencias arquetípicas y de traumas por la vía del inconsciente de la especie humana. La misma idea se encuentra implícita, claro está, en la metapsicología de *Más allá del principio del placer*. No hay hasta el momento ninguna garantía neuroquímica ni neurofisiológica para esta audaz conjetura. En realidad, la noción de recuerdos arquetípicos raciales o heredados va totalmente en contra de todo lo que la biología molecular propone como explicación posible del mecanismo genético. Es un ejemplo mitológico de metáfora rectora, tan vital para la cosmovisión agnóstica de Freud como lo es la metáfora paralela del pecado para la visión teológica del mundo. Para Freud, esta heren-

cia del recuerdo arquetípico del albor de los hombres desempeña el mismo papel que la caída del hombre, es decir, la desobediencia del ser humano a Dios en la teología paulina.

Ahora bien, como es sabido, el concepto de un inconsciente colectivo en el que los sueños, los recuerdos, las imágenes seminales están incorporados y son transmitidos de unas generaciones a otras, incluso a lo largo de milenios, es crucial para la psicología de Jung y para toda su teoría del arquetipo. Como muestra la reciente publicación de la correspondencia entre Freud y Jung, esperada durante tanto tiempo, la amarga ruptura entre los dos hombres tuvo motivos plurales y complejos. Un énfasis muy diferente en el papel de la sexualidad, en la naturaleza del proceso terapéutico, fue sin duda uno de los motivos decisivos. Pero la coincidencia de visiones entre Freud y Jung sobre la herencia del material y las imágenes psíquicas arquetípicas me sugiere que la disputa entre las teorías freudiana y junguiana no es, en todos los puntos, completamente auténtica. Para decirlo de manera más precisa, me sugiere que en la visión que tuvo Freud de la rebelión de Jung, de la traición de Jung, había elementos opacos para él.

El psicoanálisis freudiano estaba decidido a eliminar de la psique humana las ilusiones infantiles —éstas son sus propias palabras— de la religión. Freud quería liberar al hombre del infantilismo de las creencias metafísicas. La psicología de Jung, desde luego, no sólo se inspira en la experiencia religiosa en muchas de sus categorías principales, sino que ve en la religión un componente natural, necesario, de la historia y la salud del alma humana. De esta manera, la disputa freudiana con el modelo junguiano es en parte, en mi opinión, la disputa entre el agnosticismo y la creencia transcendente, y en un nivel mucho más profundo, un duelo entre una mitología nueva, una creencia sustituta, y un sistema que quiere restaurar los antiguos dioses rivales. Permítaseme citar un fragmento de una de las cartas recien-

temente publicadas. Jung escribe a Freud en los primeros tiempos de su relación:

> Pienso, querido doctor Freud —dice—, que debemos dar tiempo al psicoanálisis para que se infiltre en la gente desde muchos centros, para revivificar entre los intelectuales la emoción por el símbolo y el mito. Muy poco a poco debemos transformar de nuevo a Cristo en lo que era, el dios adivino de la viña, y así absorber aquellas instintivas fuerzas extáticas del cristianismo con el único propósito de hacer del culto y el mito sagrado lo que una vez fueron: una fiesta de alegría embriagadora en la que el hombre recupere el *éthos* y la santidad del animal. En eso consistía la belleza y el propósito de la religión clásica.

Es éste un documento muy curioso. Pienso que explica algo de la dureza y el drama personal de la ruptura entre los dos hombres. Jung decía a Freud nada menos que esto: traigamos de nuevo a los antiguos dioses.

Como el marxismo ortodoxo, el psicoanálisis freudiano clásico está ya retrocediendo en la historia. Ningún analista encuentra hoy en sus pacientes algo como lo descrito en los casos de Freud. La fundamentación clínica sigue siendo problemática. El movimiento se ha dividido en docenas de iglesias amargamente enfrentadas. La liberación iniciada por Freud respecto de nuestra conciencia de la sexualidad, de las necesidades autónomas de los niños, respecto de la psicopatología y la enfermedad mental, ha sido muy considerable. Gracias a la vida y la obra de Freud, nosotros respiramos más libremente en nuestra existencia privada y en nuestra existencia social. Pero la cuestión era mucho más amplia. Freud trataba de desterrar las sombras arcaicas del irracionalismo, de la fe en lo sobrenatural. Su promesa, como la de Marx, era una promesa de luz. No se ha cumplido. Al contrario.

El último jardín

Al principio de *Tristes trópicos*, su famosa autobiografía filosófica, Claude Lévi-Strauss, el antropólogo francés, habla de la decisiva influencia de Marx y Freud en su vocación y en sus métodos. Lévi-Strauss nos dice que ve en el marxismo y en el psicoanálisis dos modos de comprensión radical y de reconstitución que compara con los empleados en geología.

El análisis marxista de la sociedad francesa y de los conflictos sociales y de clases, tal como está presentado en el libro de Marx *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, y en el correspondiente estudio freudiano, son penetraciones análogas más allá de la apariencia, más allá de la superficie del fenómeno. Como el geólogo, el pensador social marxista y el analista freudiano dejan al descubierto los niveles dinámicos de tensión, la sedimentación, que determinan el contorno del paisaje. Además ambos sistemas de explicación, también como los del geólogo, avanzan en profundidad tanto estructural como históricamente; su cartografía de los estratos psíquicos o sociales constituye una historia. Nos dicen cómo se formó este trozo de tierra: ¿Por qué las montañas y los valles? ¿Cómo llegaron los ríos a excavar su lecho? Nos dicen cómo han evolucionado las características superficiales —instituciones sociales, conducta, modelos de discurso—, y cómo son el necesario producto final de un largo proceso en el tiempo.

Con un alto grado de autoconciencia y con una confianza que es en ocasiones impresionante, Lévi-Strauss nos dice que quiere completar y, por inferencia clara, corregir y mejorar, los trabajos

de Marx y Freud. Es este explícito proyecto combinatorio el que suscribe las pretensiones de totalidad que se encuentran en su uso de la palabra «antropología». Como ningún otro «antropólogo» antes de él, con la posible excepción de Rousseau, Claude Lévi-Strauss emplea esta palabra en su sentido etimológico completo: la antropología, adecuadamente comprendida, es nada menos que la exhaustiva «ciencia del hombre»: *la science de l'homme*. En este término debemos percibir el juego completo de valores y connotaciones asociados a la raíz griega *lógos* —que como todos sabemos es esa palabra difícil, que oscila desde «espíritu» y «palabra ordenadora» hasta «lógica» y, tal vez, «misterio encarnado», según la forma en que se emplea en el cuarto Evangelio—. Un antropólogo, si no quiere ser un mero etnógrafo o coleccionista de exotismos, debe ser, dice Lévi-Strauss, nada menos que un «científico del hombre», cuyo modelo comprensivo de la naturaleza de la vida humana tenga como preliminares la investigación marxista de las fuerzas sociales y la cartografía freudiana de la conciencia. Es una pretensión majestuosa; pero sólo si tenemos esto presente con claridad, podemos comprender el alcance y el impulso unificador de la gran empresa de Lévi-Strauss.

A la hora de tratar de decir algo adecuado con respecto a esa empresa, mi incapacidad es completamente obvia. La estructura de estas charlas nos permite sólo un tiempo limitado. Mucho material es técnico y sólo podría ser discutido por los profesionales colegas de Lévi-Strauss. Además, en los puntos clave los textos son escurridizos y hay un cierto grado de retórica orquestal, inseparable del gran genio de Lévi-Strauss como escritor. Pero para cualquiera que esté interesado por los postulados y cualidades de las grandes mitologías que han tratado de llenar el vacío dejado por la religión, la obra de Lévi-Strauss es de un interés cardinal. En efecto, en este aspecto, Lévi-Strauss es un creador de mitos, un mitógrafo, un inventor de leyendas, para el que la

noción de una mitología total, completa, es absolutamente fundamental.

Si el tiempo me lo permitiera, desearía esbozar el trasfondo de esta condición fundamental. Un precedente muy distante es el pensador italiano Vico, de finales del siglo XVII y principios del XVIII, cuya *Ciencia nueva* fue la primera en decir que los mitos, las historias de la Antigüedad griega, las fábulas, tenían un núcleo vital de historia psicológica y social. Otros modelos más cercanos se encuentran en Michelet, Victor Hugo y Wagner. *La leyenda de los siglos* de Hugo, *El crepúsculo de los dioses* de Wagner, tiene su equivalente muy preciso en *El pensamiento salvaje* y *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Incluso el estilo de la prosa de Lévi-Strauss tiene esa textura orquestal tan evocadora de la literatura épica del siglo XIX. Pero esto sería un tema en sí mismo por derecho propio.

Para Claude Lévi-Strauss los mitos son, sencillamente, los instrumentos de la supervivencia del hombre como especie pensante y social. Es a través de los mitos como el hombre comprende el sentido del mundo, como lo experimenta de una forma coherente, como afronta su presencia irremediablemente contradictoria, dividida, ajena. El hombre se encuentra enredado en contradicciones primarias entre ser y no ser, masculino y femenino, joven y viejo, luz y oscuridad, comestible y tóxico, móvil e inerte. No puede, dice Lévi-Strauss, resolver estas formidables antítesis enfrentadas mediante procesos puramente racionales. En los dos polos del tiempo concebible se encuentra enfrentado primero con el misterio de sus orígenes y luego con el misterio de su extinción. El caos coexiste con simetrías aparentemente exquisitas. Sólo los mitos pueden articular esas antinomias universales, encontrar explicaciones metafóricas para la escindida situación del hombre en la naturaleza. El hombre es, en la visión de Lévi-Strauss, un primate mitopoético (es una expresión difícil, pero no tenemos otra mejor), un primate capaz de elaborar y crear mitos, y a través de éstos soportar el contradictorio e inso-

luble curso de su destino. Sólo él puede construir, modular y dar adhesión emocional a lo mito-lógico (un guión necesario), lo mítico y lo lógico, lo lógico en el interior del mito.

Hay una parábola hasídica que nos cuenta que Dios creó al hombre para que éste pudiera contar historias. Esta narración de historias es, según Lévi-Strauss, la condición misma de nuestro ser. La alternativa sería la inercia total o el eclipse de la razón. La capacidad mediadora, ordenadora de los mitos, su habilidad para «codificar» —otro término de Lévi-Strauss—, para dar expresión coherente a la realidad, indica un profundo acuerdo armónico entre la lógica interna del cerebro y la estructura del mundo externo. «Cuando la mente procesa los datos empíricos que recibe previamente procesados por los órganos de los sentidos, continúa elaborando estructuralmente lo que al principio era ya estructural. Y sólo puede hacerlo en la medida en que la mente, el cuerpo al que la mente pertenece, y las cosas que cuerpo y mente perciben, son parte integrante de una única realidad». Los códigos por los que estas percepciones son transmitidas y comprendidas son, propone Lévi-Strauss, binarios. Ésta es también una palabra técnica, pero no nos resulta difícil de comprender. Da a entender que todo lo que importa viene en conjuntos de dos. De esta manera tenemos las relaciones e interacciones de lo que él llama «los grandes emparejamientos». Por ejemplo, afirmación y negación, lo que realmente significa, en lenguaje llano, sí y no, orgánico e inorgánico, izquierda y derecha, antes y después. Lévi-Strauss propone que las simetrías del sistema nervioso y la arquitectura hemisférica de las dos mitades de nuestro cerebro parecen ser un reflejo activo de esta estructura binaria de la realidad.

De todas las polaridades fundamentales que estructuran el destino y la ciencia del hombre, la más importante, según Lévi-Strauss, es la de Naturaleza y Cultura (él escribe habitualmente estas dos palabras con mayúscula). En lo más profundo de su ser

y de su historia, el hombre es un compuesto dividido de elementos biológica y socioculturalmente adquiridos. Es la interacción entre las constricciones biológicas, por una parte, y las variables socioculturales, por otra, lo que determina nuestra condición. Esta interacción es en todo punto dinámica porque el entorno, cuando choca con la biología humana, es modificado por las actividades sociales y culturales del hombre. Pero el conjunto binario, Naturaleza-Cultura, señala también una ambigüedad esencial, incluso una tragedia, en la génesis de la conciencia humana.

En las dos charlas anteriores hemos visto que tanto Marx como Freud hacen derivar de la religión y la teología sistemática la inferencia del pecado original, de una caída del hombre, aunque ninguna mitología es en realidad totalmente explícita en cuanto a la ocasión de este desastre. Lévi-Strauss es explícito. Necesaria como era, impresa como debía haber estado en el código genético y en el potencial evolutivo de la especie humana, nuestra transición de un estado natural a un estado cultural fue también un paso destructivo, y un paso que ha dejado cicatrices sobre la psique humana y sobre el mundo orgánico.

Lévi-Strauss clarifica su significado mediante la referencia a dos mitos, y sin duda es profundamente revelador o inquietante para nosotros que los dos mitos que Lévi-Strauss escoge sean precisamente los que Marx y Freud habían elegido como sus respectivos emblemas principales. Recuérdese que, para Marx, Prometeo fue el símbolo de la inteligencia revolucionaria, de la rebelión del intelecto contra la ignorancia y la tiranía arbitraria. Freud ilumina las connotaciones eróticas del tema. Habla del éxtasis del fuego en la caña fálica hueca, del simbolismo sexual del ave devoradora, y de la renovación diaria de la potencia de Prometeo. La lectura de Lévi-Strauss es totalmente diferente. La apropiación prometeica del fuego para las necesidades y deseos humanos codifica el paso catastrófico por el que el hombre adquirió control sobre los factores principales de su marco biológi-

co. Habiendo robado el fuego, el hombre puede ahora tener luz durante las horas de oscuridad; habiendo cazado a su presa, puede ahora conservar la carne mediante el fuego, ya sea ahumada o cocinada, y no necesita comérsela en el lugar en que la caza; con el fuego de Prometeo puede calentar su habitación y superar las constricciones del invierno. El control del fuego es la premisa del progreso sociocultural, sin duda. Pero éste se ha alcanzado, dice Lévi-Strauss, a un precio considerable. Al poseer un hogar y el arte de cocinar, el hombre rompió con el mundo animal, con las inmediatas relaciones compartidas entre consumidor y alimento. Al haber alterado las polaridades binarias de luz y oscuridad, calor y frío, noche y día, el hombre se encuentra en una relación no natural de poder con su entorno y con sus propios orígenes animales. Esta ambigüedad está simbolizada en la condición medio humana, medio divina, de Prometeo. El divorcio del orden natural ocasionado por el robo del fuego (y la idea de robo *es* fundamental en la leyenda) es castigado con el aislamiento de Prometeo y con los ataques del águila contra él.

Volvamos a los grandes mitos que han ocupado a la imaginación humana y cuyos elementos temáticos aparecen en todas las lenguas y grupos étnicos, dice Lévi-Strauss, y encontraremos en sus raíces algún rasgo de la ruptura cultural del hombre con el mundo natural y del profundo malestar que esta ruptura dejó en nuestras almas. Malestar: el término de Freud era *Unbehagen*, el de Marx *alienación*. También el mito de Edipo viene al caso, y la glosa de Lévi-Strauss sobre Edipo es una crítica y una corrección no disimulada de su gran rival, Freud. Lévi-Strauss se fija precisamente en aquellos motivos que el desciframiento de Freud desdeña. La respuesta de Edipo al enigma planteado por la Esfinge, recuérdese, era la palabra «hombre». Éste es un aspecto al que Freud no presta ninguna atención. El segundo aspecto que Freud ni siquiera menciona es el hecho de que Edipo cojee. Y son pre-

cisamente estas circunstancias las que más llaman la atención a Lévi-Strauss.

Según lo interpreta Lévi-Strauss, tenemos aquí otro mito, otro ordenamiento estructural del ser dividido del hombre. En un tiempo, todos anduvimos o corrimos a gatas. El hombre obligó entonces a su columna vertebral a permanecer erguida. Ahora nos movemos sólo sobre dos miembros, dominamos el paisaje, dominamos a las especies animales. Pero, no menos que el secuestro del fuego, esta singularidad soberana nos ha dejado literalmente desequilibrados. Los homínidos, por decirlo así, entraron cojeando en el estado de humanidad. Así, el tema del incesto en la historia de Edipo no es, como Freud sostendría, una dramatización de la sexualidad infantil reprimida, sino que marca la entrada decisiva en el ser de categorías definidas de parentesco. Edipo asume la carga de la transición de la especie humana desde los acoplamientos indiscriminados, como en tantas especies animales, a las continuidades económicas y generacionales de un código familiar.

La prohibición de ciertos grados de incesto determina, y en realidad define, la identidad del hombre como una conciencia sociohistórica. Es además totalmente inseparable de la evolución del habla humana. Y aquí Lévi-Strauss plantea una de sus inspiradas conjeturas. Afirma que sólo podemos prohibir aquello que nuestro vocabulario y nuestra gramática son lo bastante ricos y precisos para designar. En otras palabras, sólo cuando tenemos una estructura verbal suficientemente rica y palabras suficientes para definir al sobrino cuarto del tío de la madre podemos tener incesto y reglas de parentesco. De modo que la gramática es, en cierto modo, condición necesaria de la ley moral básica. Las reglas de parentesco son, literalmente, la semántica de la existencia humana. Pero una vez más, la ruptura con la Naturaleza, el avance en la Cultura, ha implicado un extrañamiento respecto del entorno y del animal en nosotros mismos. El lenguaje es la

condición necesaria de la excelencia humana, pero el hombre no se puede comunicar con sus parientes animales ni gritar para pedirles ayuda.

Estos ejemplos abreviados, simplificados, deberían al menos indicar algo de la amplitud de la «antropo-logía» —siempre el guión— de Lévi-Strauss y de sus instintos mitopoéticos. Formalmente, su obra clarifica las estructuras de sentido, las reglas de transformación, las relaciones con el ritual y el desarrollo de la narrativa escrita, de unos 800 mitos de los indios americanos. Por medio de esta clarificación Lévi-Strauss trata de establecer los principios de correspondencia que conectan la evolución psicosomática del hombre, la estructura de nuestro cerebro, la naturaleza del lenguaje y el entorno físico. Pero aunque a él le guste definirse simplemente como un estudioso de los mitos, Lévi-Strauss es, en realidad, un creador de mitología, y la comparación con el papel de Frazer en *La rama dorada* es inevitable y al mismo tiempo, desde el punto de vista del estatus técnico de Lévi-Strauss en este campo, un tanto perturbadora. Si no confundo su significado, Lévi-Strauss se ha estado haciendo eco de una visión profética de carácter apocalíptico tan vengativa, tan persuasiva, como ninguna otra concebida desde el Apocalipsis y el pánico milenarista del siglo X.

Al decir esto, toco superficialmente lo que, desde luego, es un problema muy preocupante. De nuevo surge la pregunta: ¿Nos enfrentamos a un cuerpo de pensamiento sistemático, científico? Al ser un profano, sería totalmente impropio por mi parte hacer algo más que referirme a las diferencias que ahora separan la concepción que tiene Lévi-Strauss de lo que hace un antropólogo, de lo que es su vida y actividad profesional, de la que tienen sus académicos colegas. Para éstos, Lévi-Strauss es una máquina de hilar fantasías efectistas. Él, por el contrario, los ve a ellos como personas tan lamentablemente carentes de imaginación que tienen que ir a sentarse en tiendas de campaña a sabanas o desiertos,

y dedicarse a mirar a nativos agonizantes, para enterarse de lo que ya sabían que había allí. Creo que no deberíamos juzgarlo.

Desde nuestro punto de vista, lo que resulta fascinante es seguir en Lévi-Strauss la evolución de una gran explicación posreligiosa, pseudoteológica, del hombre. La cosa es más o menos así. La caída del hombre no erradicó, de un golpe, todos los vestigios del Jardín de Edén. Persistieron grandes espacios de naturaleza original y de vida animal. Los viajeros del siglo XVIII sucumbieron a una especie de ilusión premeditada cuando creyeron haber encontrado razas inocentes de hombres en el paraíso de los Mares del Sur o en las grandes selvas del Nuevo Mundo. Pero sus idealizaciones tenían una cierta validez. Al haber existido, como si dijéramos, fuera de la historia, al haberse guiado por usos sociales y mentales de carácter primordial, al estar en íntima relación con plantas y animales, los hombres primitivos encarnaban realmente una condición más natural. Su divorcio cultural de la naturaleza había ocurrido, por supuesto, hacía cientos o miles de años, pero había sido menos drástico que el del hombre blanco: para ser preciso, sus modos culturales, sus rituales, mitos, tabúes, técnicas para conseguir alimentos, estaban calculados para apaciguar a la naturaleza, consolarla, vivir con ella, para hacer menos salvaje y menos dominante la ruptura entre Naturaleza y Cultura.

Al descubrir estas sombras de los restos de Edén, el hombre occidental se propuso destruirlas. Mató a innumerables inocentes, destrozó las selvas, carbonizó la sabana. Luego, su furia devastadora se volvió hacia las especies animales. Una tras otra, fueron acosadas hasta la extinción o la supervivencia ficticia del zoológico. Esta devastación fue con frecuencia deliberada: un resultado directo de la conquista militar, de la explotación económica y de la imposición de tecnologías uniformes sobre las formas indígenas de vida. Millones de seres perecieron o perdieron su herencia y su identidad étnicas. Algunos observadores ci-

fran en veinte millones el número de víctimas sólo en el Congo desde el principio del dominio belga. Numerosas lenguas, cada una de las cuales había codificado una visión única del mundo, fueron aplastadas por el olvido. La garceta y la ballena fueron cazadas hasta llegar casi a la extinción. A menudo también, la destrucción llegó accidentalmente o incluso por benevolencia. Los regalos que el hombre blanco había llevado —regalos médicos, materiales, institucionales— se revelaron fatales para su receptores. Llegara para conquistar o para convertir, para explotar o para medicar, el hombre occidental llevó consigo la devastación. Poseídos, como si dijéramos, por alguna furia arquetípica a raíz de la expulsión del Jardín del Paraíso, por algún torturador recuerdo de aquella desgracia, hemos recorrido la tierra en busca de vestigios de Edén y los hemos asolado dondequiera que los hayamos encontrado.

El análisis de Lévi-Strauss de esta desolación refleja un especial e irónico patetismo. Pues el propio antropólogo ha desempeñado un papel ambiguo en esa labor de destrucción. La idea de viajar a lugares lejanos para estudiar pueblos y culturas extranjeras sólo se da en el hombre occidental; surge del genio predador de los griegos; ningún pueblo primitivo vino nunca a estudiarnos a nosotros. Éste es, por una parte, un impulso desinteresado, intelectualmente inspirado. Es una de nuestras glorias. Pero es, por otra, un aspecto esencial de la explotación. Ninguna comunidad nativa sobrevive intacta después de la visita del antropólogo, por hábil, por modesto, por discreto que pueda ser. La obsesión occidental por la investigación, por el análisis, por la clasificación de todas las formas vivas, es en sí misma un modo de sojuzgamiento, de dominio técnico y psicológico. El pensamiento analítico adulterará o destruirá fatalmente la vitalidad de su objeto. *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss expresa esta melancólica paradoja.

Con los años, la ira visionaria de Lévi-Strauss se ha intensificado. El destrozo de los órdenes vegetal y animal en nombre del

progreso tecnológico, la explotación de la mayor parte de la humanidad en beneficio de unos pocos, el escasamente revisado supuesto de la superioridad occidental sobre las comunidades llamadas primitivas, subdesarrolladas, todo esto llena a Lévi-Strauss de una repugnancia despectiva. La barbarie política del siglo XX, fenómenos como el holocausto y la carrera de armamento nuclear, le parecen a Lévi-Strauss algo más que un mero accidente. Son los correlativos directos del trato asesino hacia la ecología por parte del hombre blanco. Habiendo asolado lo poco que quedaba de Edén (y ésta es la lógica de la metáfora o mito punitivo de Lévi-Strauss), el depredador occidental debe ahora volverse sobre sí mismo.

Sin duda podemos decir «sí», pero ahora somos conscientes de la ruina que hemos ocasionado. Podemos decir que los occidentales más conscientes, y los jóvenes en particular, están tratando de salvar el entorno natural, de rescatar las especies animales, de proteger las islas de naturaleza virgen que todavía puedan encontrarse. Demasiado tarde, dice Lévi-Strauss, demasiado tarde. Nuestros propios experimentos de salvamento —testimonio de ello son las reservas indias de la Amazonia— llevan consigo nuevos trastornos, nuevas erosiones. Donde los intereses político-económicos están en juego —sea en la industria de la pesca de la ballena, en los oleoductos de Alaska, o en la emancipación de Nueva Guinea—, el cinismo y la destrucción prevalecerán. En consecuencia, dice Lévi-Strauss, estamos condenados. La antropología, la ciencia del hombre, culminará, nos dice, en «entropología». En francés, el juego de palabras es perfecto; las dos palabras se pronuncian del mismo modo: *anthropologie, entropologie*. La antropología culminará en la ciencia de la entropía, la ciencia de la extinción. Este rasgo de humor negro lleva a la imagen culminante de la Tierra, sin la humanidad, purificada de la basura de la codicia y la autodestrucción humanas, girando fría y ausente en un espacio vacío. Me gustaría citar todo el pasaje. Está al fi-

nal del volumen 4 de *Mythologiques [Mitológicas]* de Lévi-Strauss, y lo cito en francés, ya que estamos, después de todo, en un contexto canadiense. Por otra parte, el ritmo y el esplendor del pasaje hacen casi imposible la traducción:

> L'opposition fondamentale, génératrice de toutes les autres qui foisonnent dans les mythes et dont ces quatre tomes ont dressé l'inventaire, est celle même qu'énonce Hamlet sous la forme d'une encore trop crédule alternative. Car entre l'être et le non-être, il n'appartient pas à l'homme de choisir. Un effort mental consubstantiel à son histoire, et qui ne cessera qu'avec son effacement de la scène de l'univers, lui impose d'assumer les deux évidences contradictoires dont le heurt met sa pensée en branle et, pour neutraliser leur opposition, engendre une série illimitée d'autres distinctions binaires qui, sans jamais résoudre cette antinomie première, ne font, à des échelles plus réduites, que la reproduire et la perpétuer: realité de l'être, que l'homme éprouve au plus profond de lui-même comme la seule capable de donner raison et sens à ses gestes quotidiens, à sa vie morale et sentimentale, à ses choix politiques, à son engagement dans le monde social et naturel, à ses entreprises pratiques et à ses conquêtes scientifiques; mais en même temps, réalité du non-être dont l'intuition accompagne indissolublement l'autre puis-qu'il incombe à l'homme de vivre et lutter, penser et croire, garder surtout courage, sans que jamais le quitte la certitude adverse, qu'il n'était pas présent autrefois sur la terre et qu'il ne sera pas toujours, et qu'avec sa disparition inéluctable de la surface d'une planète elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses œuvres deviendront comme s'ils n'avaient pas existé, nulle conscience n'étant plus là pour préserver fût-ce le souvenir de ces mouvements éphé-

mères sauf, par quelques traits vites effacés d'un monde au visage désormais impassible, le constat abrogé qu'ils eurent lieu c'est-a-dire rien.

[La oposición fundamental, generadora de todas las demás oposiciones que pueblan los mitos y cuyo inventario se ha esquematizado en estos cuatro volúmenes, es la misma que enuncia Hamlet en la forma de una alternativa todavía demasiado crédula. Pues no corresponde al hombre elegir entre el ser y el no ser. Una fuerza mental consubstancial a su historia, y que no acabará más que con su desaparición de la escena del universo, le impone asumir las dos evidencias contradictorias, cuyo choque pone su pensamiento en movimiento y engendra, para neutralizar su oposición, toda una serie ilimitada de distinciones binarias que, sin resolver jamás esa antinomia primera, no hacen, a escalas más reducidas, sino reproducirla y perpetuarla: realidad del ser que el hombre experimenta en lo más profundo de sí como la única capaz de dar razón y sentido a sus gestos cotidianos, a su vida moral y sentimental, a sus opciones políticas, a su compromiso en el mundo social y natural, a sus empresas prácticas y a sus conquistas científicas; pero al mismo tiempo, realidad del no ser cuya intuición acompaña indisolublemente a la otra puesto que corresponde al hombre vivir y luchar, pensar y creer, mantener sobre todo el valor, sin que jamás le abandone la certeza adversa de que él no estuvo presente en la tierra en tiempos pasados y no lo estará siempre, y que con su desaparición ineluctable de la superficie de un planeta también abocado a la muerte, será como si sus trabajos, sus penas, sus alegrías, sus esperanzas y sus obras nunca hubieran existido, al no haber ya ahí ninguna conciencia para preservar ni siquiera el recuerdo de esos movimientos efímeros salvo, por algunos rasgos rápi-

damente borrados de un mundo de rostro en adelante impasible, la constatación abrogada de que tuvieron lugar, es decir, nada.]

Quienes hayan seguido estas tres primeras conferencias habrán observado que, entre las tres mitologías que hemos visto hasta ahora, existe lo que podría ser llamado un «lazo genético». Sería necesaria una gran fineza discriminatoria y una competencia mayor que la mía para evaluar de manera contrastada y en profundidad el judaísmo de Marx, de Freud y de Lévi-Strauss. De manera notoria, Marx se volvió en contra de su propio pasado étnico-espiritual. Llegó a elaborar un texto virulento sobre la cuestión judía, identificando el judaísmo con los vicios del capitalismo y pidiendo, bastante literalmente, una solución final en términos de una asimilación completa. Lo extremado de este pronóstico sugiere, con seguridad, el profundo malestar personal de Marx respecto de su propia condición. Las actitudes de Freud fueron, como hemos visto con referencia a su tratamiento del tema de Moisés, complejas y, muy probablemente, estuvieron subconscientemente motivadas. Profundamente judío en su temperamento, judío en su forma de sentir y en su vida privada, se esforzó en dar al movimiento psicoanalítico una amplia base étnica, una respetabilidad en el mundo gentil. En el Prólogo a la edición hebrea de *Tótem y tabú*, en 1930, Freud se describe a sí mismo «como completamente alejado de la religión de mis padres». Pero continuaba: «Si me preguntaran: "¿Qué te queda de judío?", tendría que responder: "Mucho, y probablemente lo esencial"». Palabras con las que parece referirse al ideal del trabajo intelectual y de seriedad moral. Que yo sepa, Lévi-Strauss no se pronunció sobre la cuestión; efectivamente, parece evitarla conscientemente. Su misma insistencia en el hecho de que el holocausto no es una situación especial, ni histórica ni metafísicamente, sino solamente una parte de la estructura general de ma-

sacre y extinción, muestra un deseo de distanciarse de cualquier particularidad judía. Le he escuchado hablar con desprecio sobre aquellos que tratan de separar el holocausto de la Segunda Guerra Mundial del de la masacre continuada de otros pueblos, de las especies animales y las formas naturales, que en su gran mito de venganza es la culpa principal del hombre moderno. Amargamente dirá que, de entre todos los hombres, los judíos deberían ser los más conscientes y los que estuvieran más profundamente alerta de la universalidad del crimen que los rodea.

No obstante, hay aspectos judaicos específicos, efectivamente marcados, en cada uno de los tres casos. El mesianismo utópico marxista, su furia en pro de la justicia, su concepción del drama y la lógica de la historia, tienen fuertes raíces en las tradiciones proféticas y talmúdicas. La visión promisoria de Marx, que comparábamos con Isaías, del intercambio de amor por amor, de confianza por confianza, su promesa de que la historia es finalmente racional, de que tiene un propósito que no es otro que la liberación humana, tienen un precedente y un paralelo de profunda riqueza en cada aspecto del pensamiento judío. La intelectualidad implacable de Freud, el pesimismo y la severidad de su ética, su inquebrantable confianza en el poder de la palabra, también todo esto tiene que ver con aspectos claves de la sensibilidad judía. Sólo un hombre tan particular como él habría creído tan profundamente como creyó, incluso frente a la barbarie creciente, en la supremacía de la palabra humana sobre la ignorancia, la muerte y la destrucción. Era eminentemente, en el sentido rabínico, un intérprete de textos, un creador de parábolas. En Lévi-Strauss está el sentimiento obsesivo de la retribución, del fracaso del hombre a la hora de observar sus responsabilidades contractuales con la creación. Nunca tuvimos en los tiempos modernos una lectura más poderosa, más explícita, de la ruptura de la alianza del hombre con el misterio de la creación, y de su propio

ser provisionalmente asumido en un mundo que debía guardar y conservar, en un jardín que debía cultivar y no destruir.

Pero pienso en un rasgo más general, más estructural. Tenemos aquí tres grandes mitologías concebidas para explicar la historia del hombre, la naturaleza del hombre, y nuestro futuro. La de Marx termina en una promesa de redención; la de Freud en una visión de regreso a casa con la muerte; la de Lévi-Strauss en un apocalipsis originado por el mal humano y la devastación provocada por los hombres. Las tres son mitologías racionales que pretenden tener un carácter científico, normativo. Las tres arrancan de la metáfora compartida del pecado original. ¿Puede ser completamente accidental que estas tres construcciones visionarias —dos de las cuales, el marxismo y las tesis de Freud, han hecho ya tanto para cambiar Occidente y, en realidad, la historia del mundo— deriven de un trasfondo judío? ¿No hay una lógica real en el hecho de que estos sustitutos de la moribunda teología y la explicación de la historia propias del cristianismo, estos intentos de reemplazar al cristianismo agonizante, hayan venido de aquéllos cuyo legado tanto había hecho el cristianismo por suplantar?

Los hombrecillos verdes

Las tres primeras charlas de esta serie no han sido especialmente ligeras. Ni lo será la última. Por eso es el momento de una ruptura. Pero aunque la materia que quiero tratar ahora es inherentemente absurda, el derroche económico que acarrea, el deterioro de esperanzas y emociones humanas que genera, me hace difícil «mantener la calma». Los cultos de la insensatez, las histerias organizadas, el oscurantismo, que se ha convertido en un rasgo tan importante de la sensibilidad y la conducta occidental durante estas décadas pasadas, son cómicos y a menudo triviales hasta cierto punto; pero representan una ausencia de madurez y una autodegradación que son, en esencia, trágicas.

Los fenómenos en los que pienso son tan amplios, tan diversos e interrelacionados que es casi imposible en el espacio de que disponemos ofrecer algo más que unas pocas indicaciones taquigráficas. Pero el hecho general es claro: en términos de dinero y de gasto, del número de hombres y mujeres implicados en mayor o menor grado, en términos de la literatura generada y de las ramificaciones institucionales, nuestro clima psicológico y social es el más infectado por la superstición y el irracionalismo de todo tipo desde el declinar de la Edad Media y, quizás, incluso desde la crisis del mundo helenístico. Una clasificación de los fraudes y aberraciones relacionados con el asunto sería útil, como fueron los compendios medievales de satanismo y maleficencia, pero está más allá de mi competencia, o de mi estómago; por eso, permítaseme proponer algunas rúbricas generales e imprecisas.

La estadística, ciertamente provisional, nos dice que la astrología es ahora un negocio que mueve algo así como unos veinticinco millones de dólares al año en las sociedades industriales occidentales. La inversión representada por las actividades astrológicas en el tercer mundo y en las comunidades emergentes semitecnológicas de Asia está, muy probablemente, más allá de cualquier cómputo seguro. La literatura astrológica inunda los puestos de libros; sólo en unos pocos periódicos de calidad no aparece actualmente una columna astrológica diaria o semanal. Las revistas, de las más infames a las más elegantes, publican sus horóscopos semanal o mensualmente. Haciendo un cálculo aproximado, el número de astrólogos en ejercicio en los Estados Unidos es el triple del número total de hombres y mujeres inscritos en el colegio profesional de física y química. La intensidad de la credulidad individual modula todo el panorama, desde la obediencia total —seres humanos adultos que se abstienen de ir al trabajo y se meten en la cama cuando las estrellas están en una configuración amenazante— hasta el murmullo suavemente desconcertado y desaprobador de las almas elegantes que «realmente no creen en todo eso» pero sienten que podría haber algo de verdad en ello. «Después de todo, querido, ¿no afectan las manchas solares a los campos magnéticos, y no está la Tierra rodeada por la incidencia de los rayos cósmicos?». La analogía inferida es una absoluta tontería, pero no importa.

Subamos ahora por la escala de la necedad y lleguemos hasta lo astral o lo galáctico. Objetos voladores no identificados han sido observados en grupos iluminados girando, cerniéndose sobre el planeta Tierra. Sobrios pilotos han consignado avistamientos desde sus aviones en las profundidades del cielo. Platillos aerodinámicos han dado amable caza a automóviles que se apresuraban al hogar por las carreteras de Arizona o Nueva Gales del Sur. Pero esto son sólo naderías. Los ovnis han aterrizado, han dejado marcas de quemaduras con forma de huevo y la hierba aplastada.

En cierto número de casos, seres extraños pero benignos han salido y se han llevado a los terrícolas en breve custodia. Han expresado sentimientos consoladores o de advertencia sobre el futuro del hombre, su destino político, su salvación ecológica. Han colaborado con ciertos individuos humanos dotados, concendiéndoles poderes de clarividencia y acción psicocinética (así al menos lo asegura el biógrafo de Uri Geller).

¿Alguien duda de estas visitas? Pues bien, no se podrá negar la «aplastante evidencia» de los visitantes extraterrestres del pasado. Miremos a nuestro alrededor: los dibujos en las rocas de los desiertos del Sahara o de Kalahari con sus marcas de apariencia astronómica y las misteriosas siluetas o figuras con cabezas puntiagudas; los enigmáticos esquemas de líneas entrecruzadas y de sombreados que aparecen grabados en los valles andinos, alineaciones sólo perceptibles plenamente desde el aire; la calavera de un hombre de Neandertal atravesada por un supuesto proyectil metálico, de forma esférica; los dólmenes y menhires enigmáticamente colocados en parajes por otra parte sin más huellas; los fragmentos de escritos o pictogramas supuestamente indescifrables y más antiguos que la escritura de la Isla de Pascua o las runas de Mohenjo-Daro. Mírese a cualquier parte en las mitologías antiguas, por ejemplo el relato de cómo los hijos de Dios vinieron a las hijas de los hombres en Génesis 6. No hay ninguna religión, ningún cuerpo antiguo de mitos, ningún legado arcaico de creencia o ritual, que no muestre algún registro, alguna alusión, del descenso sobre la Tierra de criaturas más perfectas que la especie humana.

Una vez más, desde luego, se invoca un paralelismo totalmente espurio. Que nos encontremos ahora en un proceso de revisión de todos nuestros presupuestos sobre las técnicas de observación de las comunidades prehistóricas; que parezca como si los círculos y alineaciones megalíticas de piedras, desde las islas Baleares a las Hébridas, pudieran haber sido más bien indicadores

estacionales y astronómicos; que nuestra idea de la evolución lineal esté siendo puesta a prueba en alguna medida por un modelo cíclico más sutil, éstos son hechos auténticos, susceptibles de investigación racional, susceptibles de crítica y refutación. No tienen nada que ver con las portentosas imbecilidades de la chifladura por los ovnis o con la fantasía de las embajadas galácticas. Sin embargo, estos temas han producido una moda de publicaciones, en realidad una industria editorial, que hace circular millones de ejemplares de revistas, folletos y libros.

El término «astral» se relaciona con una segunda clase de gran farsa. Lo oculto es ahora una vasta industria con subdivisiones múltiples. Fenómenos psíquicos, psicocinéticos, telepáticos, son estudiados con la mayor seriedad. Clarividentes de todo tipo, que van desde la señora de las hojas de té del parque de atracciones a grafólogos, quiromantes, geomantes y echadores del Tarot. Si el ectoplasma goza ahora de poco favor, al haberse detectado el fraude original en todos los casos examinados, no sucede así con los médium. Se trata simplemente de que la vieja rutina de la mesa, los golpes y la lámpara cubierta con un velo han cedido el paso a las técnicas más suaves del aura magnética y la hipnosis. La percepción extrasensorial está completamente de moda. Basada en acontecimientos tales como el *déjà-vu*, sacando toscas analogías de la existencia de los campos electromagnéticos en torno a los acontecimientos y objetos materiales, recurriendo de forma tremendamente ingenua a las hipótesis de la indeterminación y la complementariedad de la física de partículas, el *lobby* de la percepción extrasensorial prospera.

Se ha erigido todo un edificio de pseudociencia sobre los cimientos de ciertas anomalías indudablemente interesantes de la percepción humana y de las leyes de la estadística, que no son, por supuesto, leyes en ningún sentido irrevocable y transcendentalmente determinista. A coincidencias, muchas de ellas totalmente inverificables, se les asigna un peso misterioso. Repeticio-

nes, o grupos aparentemente anómalos en lo que debería ser solamente una serie de sucesos fortuitos —la carta acertada que se vuelve hacia arriba, una adivinación mejor que el promedio de los símbolos ocultados, etc.—, todo esto se cita como evidencia de una visión animista u oculta del universo. Sin saberlo él mismo, pero de forma plenamente familiar a los adeptos de la Rosacruz, el Golden Lotus, o los Atlantes Ocultos, el hombre moderno está enredado en una red de fuerzas psíquicas. Hay inversiones o sincronismos del tiempo en los que pasado, presente y futuro se superponen. Las presencias astrales serán manifiestas; el dado mostrará siempre el seis; el número de la licencia de tu perro es tres veces el cubo partido por dos del número de teléfono del ser amado. Los constructores de las pirámides sabían, Nostradamus sabía, *Madame* Blavatsky transmitió el secreto a Willie Yeats. Mande a recoger gratis el folleto informativo.

También aquí existe una analogía racional que puede servir de contraste. Pero la cuestión ha de plantearse con sumo cuidado.

Supuesta una serie numerosa de complejidades, no es menos cierto que nuestro lenguaje cotidiano y nuestra imaginación rutinaria operan todavía con el dualismo burdo y rápido de mente-cuerpo. Recurrimos sin analizarlas a polaridades tales como psíquico y físico, mental y corporal, innato y adquirido, y en ese aspecto apenas hemos progresado respecto de los esquemas disociadores de la filosofía idealista y cartesiana. Hay, por apelar a un conocido modismo, un duende en la maquinaria y de alguna manera los elementos del par están sincronizados. Cuando nos tomamos la molestia de reflexionar, de considerar la evidencia, sabemos, por supuesto, que ese tosco dualismo no funciona. Las categorías son desesperadamente indistintas; las zonas intermedias, los modos de interacción y determinación recíproca son terriblemente numerosos. La capacidad de sugestión actúa sobre el dolor; las prácticas hipnóticas y de simpatía son seguidas con fre-

cuencia por la desaparición de verrugas; la acupuntura no es ningún truco a menos que entendamos por tal la aquiescencia activa del sistema nervioso en un proceso analgésico. Éstos son ejemplos banales elegidos entre un amplio espectro de realidades psicosomáticas. Recientes estudios de la génesis del habla humana indican que hay una mediación crucial entre la matriz neurofisiológica o incluso neuroquímica, por una parte, y factores que sólo pueden ser llamados psiquicoculturales, por otra. Dondequiera que nos volvamos —a las teorías de la percepción humana, al estudio de la ansiedad y la psicopatología, a la lingüística, a la biología molecular encontramos revaluaciones correlativas de todo el modelo de cómo la mente y el cuerpo pueden corresponderse. Por ahora, sin duda es un honrado lugar común decir que la conciencia actúa sobre el entorno, que la conciencia es, en algún sentido, la estructura medioambiental, y que las relaciones recíprocas entre lo inmaterial y lo material constituyen una retroalimentación dinámica. En todas partes, el viejo divorcio de carne y espíritu está cediendo el paso a la metáfora mucho más compleja de un *continuum*.

Igualmente, se está llevando a cabo una revisión fundamental de nociones básicas como suerte, probabilidad o ley. El desarrollo de la física cuántica ha traído consigo un debate filosófico de gran intensidad y gran repercusión sobre las bases mismas de lo que llamamos objetividad. Lo que caracteriza a las hipótesis actuales sobre la energía, el espacio, la direccionalidad del tiempo, es una sutileza y una provisionalidad sin precedentes; incluso, diría yo, de licencia poética. El ataque de los ocultistas y vitalistas al determinismo mecanicista de las ciencias naturales es un ataque a un hombre de paja. El mecanicismo de Laplace, o de la termodinámica del siglo XIX, si tal era, ha sido profundamente socavado no por los traficantes de misterios, sino por las propias ciencias exactas y matemáticas. Muy recientes conjeturas cosmológicas admiten incluso la posibilidad de que las constantes físi-

cas y las leyes de la relación masa-energía se hayan modificado en la historia del universo. La situación actual de la filosofía es de una amplitud especulativa incomparable.

Comparadas con estas consideraciones, las pretensiones de los nuevos magos, de los videntes, de los dobladores de cucharas, son completamente aburridas y mecánicas. Ésta es la cuestión crucial. Los avances del pensamiento matemático, los avances de la ciencia empírica en lo todavía desconocido, proporcionan respuestas teóricas, cada una de las cuales, a su vez, plantea preguntas en un nivel de complejidad aún más elevado, en un nivel superior de riqueza conceptual y de inteligencia. Las imágenes del mundo y del lugar de la conciencia en la realidad que emergen de la ciencia superan nuestras expectativas y medios de expresión. Por contraste, las explicaciones propuestas por los creyentes en las emanaciones astrales, en las colisiones cósmicas, en las fuerzas ocultas de la quinta dimensión, son completamente previsibles y reaccionarias. Hacen trampas con fichas y fantasmas tan viejos como el miedo humano. Pretenden imponer sobre la inconmensurable complejidad y agudeza de los hechos, cuando aprendemos a descifrarlos, una burda reglamentación. La antimateria y las estrellas de neutrones son hipótesis de trabajo tan profundas, tan elegantes, como la gran música; los hombrecillos verdes de orejas puntiagudas o la falsificación del ventrílocuo de las voces de nuestros muertos queridos son simplemente una lata. O, por decirlo de otra manera, sin duda hay mucho más en el cielo y en la Tierra de lo que soñaba la filosofía de Horacio. Pero ¿quién ha afirmado nunca que Horacio fuera una gran filósofo?

Hay, además, un lado más repugnante del tablero de la uija. *El exorcista* es solamente la más calculada y nauseabunda de las innumerables explotaciones de la moda de lo oculto. La basura satánica se expande ahora en libros, revistas, películas, sesiones de espiritismo, o en la pornografía homicida que sigue a acontecimientos tales como los asesinatos de Manson. La afirmación de

que los agentes malignos están ahí afuera y deben ser calmados es una explotación deliberada de los miedos y las miserias humanas. Recuerden que en la magia hay siempre un chantaje.

La tercera de las esferas mayores de la insensatez es lo que podría ser denominado «orientalismo». El tema no es nuevo en absoluto. El recurso a la sabiduría de Oriente es habitual en el sentimiento occidental desde el tiempo de los cultos mistéricos griegos hasta la francmasonería. Registra un dramático movimiento ascendente durante la última década del siglo XIX. Inspira la obra de Hermann Hesse, de C. G. Jung y, al menos en cierta medida, de T. S. Eliot. Desde la Segunda Guerra Mundial, se ha convertido en una verdadera plaga.

Los chicos de las flores dirigieron sus pasos a Katmandú. Los pelados devotos de Hare Krishna dan saltitos por Broadway y Piccadilly, con sus túnicas azafrán, haciendo sonar sus panderetas. El ama de casa y el empresario contemplan su físico delicuescente en el triste estiramiento de la clase de yoga. Las barritas de incienso se consumen bajo el póster del mandala, junto al signo tibetano de la paz y la estera de oración en el estudio de Santa Mónica o Hammersmith. En la universidad de Bacon y Newton, de Darwin y Bertrand Russell, miles de estudiantes se amontonan a los pies, calzados con sandalias, del Maharishi. Meditamos; meditamos transcendentalmente; buscamos el nirvana en trances suburbanos. Bolas de mantequilla adolescente descienden a nosotros vía Air India, proclaman que son el Camino y la Luz, ofrecen clichés inefables sobre los poderes sanadores del Amor y esparcen pétalos de flores con sus dedos rollizos. Llenamos el estadio para escuchar su revelación. Resulta que son astutos charlatanes y especuladores. La Luz y el Tao brillan sin atenuarse. «¿Cuál es el sonido de una mano que aplaude?», pregunta el maestro zen. «La estrella es el loto; *om mani padme*…», mascullan unos lamas de pacotilla. *Tanka* y *guru, haiku* y *dharma*; una iridiscente insensatez se ha infiltrado en nuestro discurso.

No son tanto estas apariencias externas lo que cuenta; pueden pasar, como pasó la pasión por el «estilo chino» en las tiendas de muebles del siglo XVIII. Se trata de una idealización implícita de valores excéntricos o contrarios a la tradición occidental. Pasividad contra voluntad; una teosofía de la estasis o del eterno retorno frente a una teodicea del progreso histórico; la monotonía focalizada, incluso el vacío, de la meditación y el trance meditativo como opuestos a la reflexión lógica y analítica; ascetismo contra prodigalidad de la persona y la expresión; contemplación frente a acción; un erotismo polimórfico, al tiempo sensual y abnegado, como contrario a la codiciosa, y sin embargo también sacrificial, sexualidad de la herencia judeohelénica: éstos son los términos de la dialéctica. El estudiante que pasa las cuentas de su rosario o contempla un *koan* zen mientras vaga en una neblina melancólica, el ejecutivo apresurado que corre a su clase de meditación o a la conferencia sobre el karma, están tratando de ingerir elementos preenvasados, más o menos de moda, de culturas, rituales, disciplinas filosóficas que son, en realidad, tremendamente remotas, distintas y de difícil acceso. Pero está también, y esto es más importante, articulando una crítica consciente o instintiva de sus propios valores, de su identidad histórica. El largo y difícil viaje a Benarés o Darjeeling es un intento de escapar de las sombras de nuestra propia condición.

Estas corrientes de irracionalismo —astrológico, oculto, oriental— son, evidentemente, síntomas. ¿Cuáles son las causas subyacentes? Al implicar fenómenos tan amplios y confusos, las generalizaciones están condenadas a ser forzosamente inadecuadas. Pero ya que nos situamos ante las fuentes mismas de lo que constituye el ambiente de nuestro mundo contemporáneo, y de nuestro tema en estas conferencias, vale la pena hacer algunas conjeturas.

Es una obviedad decir que la cultura occidental está sufriendo una dramática crisis de confianza. Las dos guerras mundiales, la

vuelta a la barbarie política de la que el holocausto fue sólo el ejemplo más bestial, la inflación continua —factor que corroe la estructura de la sociedad y la persona de una forma radical y no plenamente comprendida todavía—, todo eso ha provocado un ataque de nervios generalizado. Ya minada por el racionalismo y el punto de vista científico-tecnológico, la religión organizada, y el cristianismo en particular, se demostró impotente, y realmente corrupta, frente a la masacre de la Primera Guerra Mundial, y frente a los terrores totalitarios y genocidas después. Es algo que no se dice con frecuencia de forma suficientemente clara. Quienes se dieron cuenta de que la misma Iglesia bendecía al asesino y a la víctima, de que las iglesias se negaban a hablar con claridad y desplegaban, bajo el peor terror que jamás azotó al hombre civilizado, una política de culpable silencio, quienes conocen estas cosas, no se sorprenden de la bancarrota de cualquier postura teológica a partir de ese momento.

Sin embargo, el mismo recrudecimiento de estos grandes terrores políticos homicidas y la vuelta a las técnicas de la mentira, la tortura y la intimidación, que a finales del siglo XVIII y en el XIX se habían considerado ingenuamente como pesadillas disipadas para bien de la humanidad civilizada, demostraron la insuficiencia de la Ilustración y de la razón secular. Tampoco aquí debemos olvidar que la predicción racionalista fue también terrible y trágicamente errónea. No es fácil tener de nuevo la convicción de Voltaire, convicción repetida con total confianza hace trescientos años, de que la tortura nunca volvería a ser un instrumento político entre los hombres europeos y occidentales. En otras palabras, ni siquiera ha habido opción de que volviera, pues nunca se fue. En el mismo momento en que, en forma de campos de concentración y estados policíacos, los hombres trasladaban el Infierno desde un mítico mundo subterráneo a la realidad mundana, la promesa de un Cielo compensatorio —promesa de la Iglesia— estaba casi disipada. Al mismo tiempo, el contrato

humanista liberal había sido roto. Ese contrato suscribe el pensamiento occidental desde Jefferson y Voltaire a Matthew Arnold y quizás Woodrow Wilson. Ahora, ha quedado hecho pedazos. El impacto de este doble fracaso sobre la psique occidental —que yo he intentado analizar más detalladamente en escritos anteriores— ha sido, evidentemente, destructivo.

Afectados por la catástrofe, viviendo bajo la amenaza palpable de la autodestrucción a causa de las armas atómicas y los al parecer irresolubles problemas de la superpoblación, el hambre y el odio político, hombres y mujeres comenzaron a mirar, literalmente, fuera de la Tierra. El platillo volante —cuya aparición en el panorama mental había predicho precisamente Jung— representa una infantil pero perfectamente comprensible satisfacción de los deseos. Incapaz de arreglárselas por sí mismo, el hombre confía desesperadamente en una supervisión benevolente y preclara y, en última instancia, en la ayuda llegada del exterior. Las criaturas del espacio no permitirán que la especie humana se destruya. Dado que están infinitamente más evolucionados que nosotros, los extraterrestres traerán respuestas a nuestros desesperados dilemas. La humanidad puede haber sufrido rupturas apocalípticas antes de ésta. Por alguna razón, se nos dice, las especies sobrevivieron y la espiral de progreso comenzó de nuevo. Nuestros guardianes del espacio jugaron sin duda un papel salvador en esos cataclismos anteriores; testimonio son las huellas de sus visitas; testimonio, el homenaje del hombre a esos auxiliares sobrenaturales tal como registran las religiones, las mitologías y el arte primitivo. Así, justo antes de que nuestros lunáticos políticos aprieten el botón termonuclear, algún personaje galáctico saldrá de su ovni y nos mirará con severa, pero en definitiva terapéutica melancolía.

El sentimiento occidental de fracaso, de potencial caos sociopolítico, ha provocado también una reacción contra el centralismo étnico y cultural que marca el pensamiento europeo y anglo-

sajón desde la antigua Atenas hasta el período de 1920-1930. La suposición de que la civilización occidental es superior a todas las demás, de que la filosofía, la ciencia y las instituciones políticas occidentales están manifiestamente destinadas a dominar y transformar el globo, no es ya evidente por sí misma. Muchos occidentales, especialmente jóvenes, la encuentran aberrante. Horrorizados por la locura de las guerras imperialistas, ultrajados por la devastación ecológica que lleva consigo la tecnología occidental, el hijo de las flores y el *freak-out*, el militante de la *New Left* y el vagabundo del dharma han vuelto su mirada a otras culturas. Son las tradiciones de Asia, de la América india, del África negra, las que le atraen. Es en ellas donde encuentra aquellas cualidades de dignidad, solidaridad comunal, invención mitológica, armonización con los órdenes vegetal y animal, que el hombre occidental ha perdido o erradicado brutalmente. En esta búsqueda de la inocencia existe a menudo un legítimo impulso de reparación. Donde el padre colonialista masacró y explotó, el hijo *hippy* trata de conservar y hacer el bien.

Con todo lo poderosos y ubicuos que sean estos grandes reflejos de miedo y compensación de la dañada sensibilidad de Occidente, me parecen no obstante un fenómeno secundario. La vuelta a lo irracional es, antes de nada, un intento de llenar el vacío creado por la decadencia de la religión. Por debajo de la gran oleada de insensatez está en acción esa nostalgia del Absoluto, esa hambre de lo transcendente, que observamos en las mitologías, en las metáforas totalizadoras de la utopía marxista, de la liberación del hombre, en el esquema de Freud del sueño completo de Eros y Tánatos, en la punitiva y apocalíptica ciencia del hombre de Lévi-Strauss. La ausencia de una teología dominante, de un misterio sistemático tal como estuvo encarnado en la Iglesia, es igualmente gráfica en las fantasías del seguidor de los ovnis, en los pánicos y esperanzas del ocultista, en el adepto aficionado al zen. Que la búsqueda de realidades alternativas mediante

el uso de drogas psicodélicas, mediante un abandono de la sociedad de consumo, mediante las manipulaciones del trance y el éxtasis, están directamente relacionadas con el hambre de absoluto es algo obvio, aunque la dinámica particular de la relación, especialmente en el caso de los narcóticos, es más compleja de lo que se supuso al principio. Y yo preguntaría de pasada: ¿Tiene un correlato genético? ¿Refleja el destino real de la elite educada, especialmente en Francia e Inglaterra, en la Primera Guerra Mundial? El sueño de la razón llena este vacío con pesadillas e ilusiones.

Por eso, yo creo, las teologías posreligiosas o sustitutas y todas las variedades de lo irracional han demostrado no ser otra cosa que ilusiones. La promesa marxista ha fracasado cruelmente. El programa de liberación freudiana se ha cumplido sólo muy parcialmente. El pronóstico de Lévi-Strauss es de irónico castigo. El zodíaco, las apariciones y las simplezas del gurú no saciarán nuestra hambre.

Queda otra alternativa. La fundamentación de la existencia personal en la búsqueda de la verdad científica objetiva: el camino de las ciencias filosóficas y exactas. Pero ¿tiene futuro ese camino?

¿Tiene futuro la verdad?

En las cuatro charlas anteriores he sostenido que la gradual erosión de la religión organizada y de la teología sistemática, especialmente de la religión cristiana en Occidente, nos ha dejado con una profunda e inquietante nostalgia del Absoluto. Juntos, hemos considerado brevemente algunos de los principales intentos de satisfacer esta nostalgia, de llenar el vacío dejado por la desaparición de la fe personal y por la erosión de la práctica religiosa. He llamado a estos intentos «mitologías» para subrayar su condición pseudorreligiosa y sustituta. Pero espero haber subrayado también su carácter racional, el esplendor racional de esas grandes construcciones de análisis y explicación que encontramos en el marxismo, en la psicología freudiana, en la antropología de Claude Lévi-Strauss. Sean cuales fuesen sus metafóricos e incluso místicos atributos, son monumentos de la razón y formas de celebración de los poderes ordenadores del pensamiento racional. En mi cuarta conferencia, dije algo de las irracionalidades, las supersticiones, el escapismo infantil, el abandono a las farsas, que son un rasgo tan sorprendente y tan perturbador del clima emocional y del estilo de vida vigente.

En este discurso, la gran ausencia ha sido, desde luego, la de la ciencia. Fue precisamente la creencia de que las ciencias naturales podrían llenar —en realidad, algo más que llenar— el vacío dejado en el espíritu humano por la decadencia de la religión y el sobrenaturalismo, lo que constituyó una de las fuerzas fundamentales que provocaron esta decadencia. Para los filósofos de la

Ilustración, para los pensadores agnósticos y pragmáticos del siglo XIX, el auge de las ciencias —matemáticas, físicas, sociales, aplicadas— era causal y lógicamente inseparable del declive de la religión. A medida que la antigua oscuridad de la sinrazón y la credulidad fueran retrocediendo, debería brillar la luz de las ciencias. El «semblante apasionado» de la búsqueda científica, por utilizar la expresión de Wordsworth, debía reemplazar a la pueril máscara de los dioses y servir como faro para el progreso humano. En efecto, como Auguste Comte y Marx sostuvieron, la religión debía ser reconocida como poco más que una preciencia, un intento antropomórfico, ingenuo, de la especie humana por comprender, por intentar resolver el mundo natural y sus múltiples enigmas. Al pasar de las explicaciones espurias de la teología y las estériles técnicas del ritual a la verdadera comprensión científica, el hombre debería no sólo lograr inmensas ganancias materiales, sino que también satisfaría los ardientes deseos de verdad del espíritu humano y del alma humana. Visto desde esta perspectiva —perspectiva que se extiende desde Jefferson y los Humboldts a Darwin y Bertrand Russell— la ciencia debería satisfacer, de una forma que sobrepasaría con mucho la de la religión revelada, las aspiraciones del hombre en cuanto a orden, belleza y probidad moral. «La verdad —se nos ha dicho— os hará libres» (Juan 8, 32). Pero ¿puede la ciencia saciar la nostalgia, el hambre de absoluto? ¿Cuál es hoy el estatus del concepto clásico de verdad?

La búsqueda desinteresada de la verdad en el sentido en que Descartes o *sir* Karl Popper la comprenden —como sujeta a falsación, a la prueba experimental, al imperativo de la lógica— no es un universal. Sé que afirmar esto es algo pasado de moda, pero la búsqueda desinteresada de la verdad abstracta es específica de cada cultura, su historia es relativamente breve y tiene una geografía propia. Es un fenómeno del Mediterráneo oriental que a su vez fortaleció la propia tradición científica e intelectual de

Occidente. ¿Por qué se originó donde lo hizo (en Asia Menor, en Grecia, en alguna parte alrededor del siglo VII, o quizás a comienzos del VI a. C.)? Es una pregunta difícil, posiblemente relacionada con los factores climáticos, la dieta proteínica, el sistema de parentesco dominado por lo masculino en el que los hombres eran depredadores y tenían un papel indagador dominante. Tal vez no habría existido un pensamiento especulativo puro sin la esclavitud, si los hombres no hubieran dispuesto del tiempo libre necesario para consagrar su voluntad, energía y ambiciones a problemas no relacionados directamente con la supervivencia personal y económica. En otras palabras, la persecución de la verdad es desde el principio una verdadera persecución. Tiene elementos de caza y de conquista. Hay un momento característico en uno de los diálogos de Platón cuando, al final de una muy difícil demostración lógica, los discípulos y la multitud, en pie, lanzan un auténtico grito, el grito del cazador, «¡Auuh!», cuando ha acorralado a su presa.

A través de la revolución científico-tecnológica que dominó la conciencia psicológica y social de Occidente desde el siglo XVI, la idea de verdad asume un rigor más especial y una apenas cuestionada obviedad y autoridad moral. El carácter lógico, matemático, de las proposiciones que expresan la verdad incrementa enormemente los atributos de abstracción, neutralidad e impersonalidad. Los hombres comienzan a sentir que la verdad está en alguna parte «ahí afuera». Es ésta una expresión difícil, complicada de explicar, pero creo que todos sabemos lo que se quiere decir con ella: es como si estuviera fuera del alcance de nuestra mano y tuviera una existencia propia.

Cuando Kant trata de explicar cómo el cerebro humano organiza las percepciones de causa, espacio, tiempo, lo que en realidad está haciendo es decir: «Mirad, vivimos en el mundo que Newton explicó, y tenemos impresas en la mente humana esas categorías primarias, como él las llama». Podríamos considerarlas

como los rayos de un reflector, formas de comprender el universo para que de alguna manera lo pongamos en orden. Al mismo tiempo, tanto el Renacimiento como la Ilustración convirtieron en un axioma, apenas discutido, que la prosperidad y la dignidad humana, la excelencia moral del individuo humano, el esplendor de la sociedad, no podía sino beneficiarse de la determinación de la verdad y del descubrimiento constante de nuevas verdades.

La promesa que encontramos en el Evangelio de que la verdad nos hará libres se convirtió en un artículo esencial del racionalismo secular y del liberalismo político. Se lo encuentra escrito actualmente de forma muy conmovedora en todas las bibliotecas públicas de los Estados Unidos. Es un momento jeffersoniano de confianza crucial. Persigue la verdad, hazla tuya y serás un individuo humano más libre, más completo. El erudito, el científico, eran los benefactores de la humanidad cuyos trabajos aparentemente privados, a menudo estrafalarios, debían ser suscritos por la sociedad. Los chistes sobre grandes científicos excéntricos que se caen a un pozo cuando están mirando las estrellas, o sobre Arquímedes, tan ocupado con un abstracto problema de álgebra que no se da cuenta de que la ciudad ha caído y él mismo está a punto de morir, se remontan a la filosofía griega y son profundamente sugerentes. Son chistes sobre el genio humano, extraño y estrafalario, pero nunca ponen en duda la excelencia esencial de la persecución del hecho y el descubrimiento desinteresados. Desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX, encontramos el axioma de que el progreso humano está totalmente imbricado con la persecución de los hechos y con la aplicación o expresión de esa persecución en las artes, en las humanidades, en las ciencias y en la tecnología.

Existen desde el principio, es cierto, fuertes voces discrepantes. La tradición mística, que yo llamaría la parte de Asia dentro del hombre occidental, insistió siempre, desde la época de los Evangelios hasta los tiempos modernos, en una visión de la ver-

dad más allá del alcance racional, más allá de la lógica, más allá del control o la refutación experimental. Se dice que en algún lugar existe una «verdad superior a la verdad», de revelación mística inmediata. Las iglesias han contraatacado, afirmando que la verdad les pertenece. Esa verdad se ha revelado al hombre por intervención divina. La larga lucha de la Iglesia católica, por ejemplo, contra Galileo es la lucha de la imagen revelada y total del universo contra la amenaza de cambio, contra la fragmentación. La Iglesia del Renacimiento fue muy perspicaz al pensar que la nueva astronomía perturbaría y por tanto expondría al cuestionamiento arbitrario el concepto mismo de prueba y de verdad. Vieron que, aceptando a Galileo, un Einstein, por decirlo así, podría venir después y decir a Galileo: «También tú estás equivocado». Y es esta inestabilidad impredecible de la mente buscadora lo que la Iglesia sintió como una profunda amenaza para el orden humano y la felicidad humana.

El ataque más sutil a la noción de verdad ha llegado realmente en los tiempos modernos. Ha sido expuesto por un grupo de filósofos que son llamados habitualmente la Escuela de Frankfurt. Vivieron y trabajaron en esa ciudad alemana y en torno al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Algunos de los nombres que asociamos a este movimiento son los de Marcuse, Adorno y Horkheimer. Dicen algo profundamente inquietante. Su argumento es más o menos éste: la objetividad, la ley científica, las funciones fijas, la lógica misma, no son ni neutrales ni eternas, sino que expresan la visión del mundo, la estructura económica de poder, los ideales políticos de la clase dominante, y, en particular, de la burguesía occidental. El concepto de una verdad abstracta, de un hecho objetivo ineluctable, es en sí mismo un arma en la lucha de clases. La verdad, en su explicación, es en realidad una variable compleja dependiente de los objetivos políticos y sociales. Clases

diferentes tienen verdades diferentes. No hay una historia objetiva, afirman, sino sólo la historia del opresor. No existe ninguna historia de los oprimidos. La lógica es el arma de la burocracia culta contra los modos intuitivos y sensoriales de decir y sentir de las masas menos cultas. El colocar en un templo las leyes científicas, sean newtonianas, darwinianas o malthusianas, refleja una implicación consciente en el control intelectual y tecnológico sobre la sociedad.

El pastoralismo anárquico de los movimientos contraculturales de la actualidad, a los que nos hemos referido en la cuarta charla —la abdicación visionaria en el abandono, las utopías de la tecnología alternativa, la rebelión contra la ciencia—, tan perceptible entre muchos de nuestros jóvenes contemporáneos de talento, encarna fuertes elementos de estas tres líneas de ataque: místico, religioso y político-dialéctico. Nos recuerdan el antirracionalismo de Blake, su repudio del discurso y la lógica secuenciales en nombre de compromisos igualitarios y anárquicos. Nos recuerdan su célebre ataque a Newton, por haber destrozado, agostado e inhumanizado, de alguna manera, la magia del arco iris. Actualmente, esas fuerzas contra la verdad que estuvieron una vez fragmentadas y dispersas, están poderosamente unidas en una actitud general moral y política.

Pero existe también por primera vez en la tradición occidental, y pienso que de manera mucho más inquietante, una incongruencia, un desfase, entre la verdad y la supervivencia humana, entre la búsqueda racional de la verdad y los ideales contrastantes de la justicia social. No se trata sólo de que la verdad pueda no hacernos libres, sino de que puede destruirnos.

Ofreceré tres ejemplos en orden ascendente en cuanto a la inmediatez del riesgo. El primero, lo admito de inmediato, es deliberadamente remoto. En un gran salto de la imaginación humana, tan grande como cualquiera de los realizados por poetas, artistas, músicos o filósofos. Un grupo de pensadores termodiná-

micos, entre finales de la década 1840-1850 y 1860, establecieron lo que nosotros conocemos como el segundo principio de la termodinámica, el principio de entropía, de agotamiento del universo. Cito a Bertrand Russell:

> La segunda ley de la termodinámica apenas hace posible dudar de que el universo se está agotando, y de que en definitiva nada del más mínimo interés será posible en ningún lugar. Desde luego, podemos afirmar, si así lo queremos, que cuando llegue el momento, Dios volverá a dar cuerda otra vez a la maquinaria: pero si decimos esto, basaremos nuestra afirmación sólo en la fe, en absoluto en ninguna prueba científica. Hasta donde llega el conocimiento científico, el universo se ha deslizado a través de lentas etapas hasta un resultado un tanto lastimoso en esta Tierra, y se deslizará por etapas todavía más lastimosas hasta la condición de la muerte universal.

Ahora bien, se puede decir con razón que no hay que preocuparse por cosas que sucedieron hace miles de millones de años y que no podemos ni siquiera imaginar. Estoy de acuerdo con eso. Pero no estoy completamente seguro de que el argumento sea tan simple. Lo que me fascina es: ¿A qué distancia tiene que estar una fecha para que empecemos a preocuparnos? La desintegración del sistema solar, el problema de la desintegración de nuestra galaxia: ¿En qué punto la imaginación humana tendría de súbito esa percepción supremamente terrorífica de que el tiempo futuro choca contra un muro, de que hay una realidad a la que el tiempo futuro de nuestro verbo «ser» no puede aplicarse, en la que no tendrá ningún significado? ¿Cuándo esos muros de la entropía, del enfriamiento del universo, como se le llama, presionarán sobre nuestra sensación de una posibilidad eterna de vida?

El segundo ejemplo está mucho más cerca de nosotros y es, obviamente, más realista. Se han acumulado pruebas de que es muy difícil para el hombre, particularmente para el llamado hombre desarrollado, altamente cualificado y tecnológicamente equipado, soportar largos períodos de paz. Hay un desacuerdo considerable sobre la naturaleza de las fuerzas que se alzan dentro de nosotros. Hay una imagen bastante simple —y muy sugerente— que he oído a veces. Cuando un músculo muy entrenado no se ejercita durante un cierto período de tiempo, diversos ácidos, un tipo de toxicidad venenosa, se acumula realmente en las fibras. Todo empieza a doler, a descomponerse, a atormentar al cuerpo. Uno tiene que moverse, tiene que usarlo de nuevo.

Parece como si las grandes fuerzas del aburrimiento, del fastidio, construyeran en nuestro interior complejos sistemas sociales y crearan tensión para lograr una violenta liberación. De ser así, la guerra no sería una espantosa forma de estupidez de los políticos, un accidente que una mente sana podría sin duda haber evitado. No; sería una especie de mecanismo de equilibrio esencial para mantenernos en un estado de salud dinámica. Y aunque digamos esto, sabemos que es un horrible absurdo, porque estamos ahora en un punto en que, si proseguimos esta línea de pensamiento, nos topamos con guerras en las que no hay supervivientes, ni segunda oportunidad, ni reparación del equilibrio del cuerpo político.

Mi tercer ejemplo del tipo de verdad que es peligroso para la supervivencia de la sociedad es todavía más presente, todavía más inmediato. Hasta ahora he procedido con sumo cuidado, aunque sólo haya sido porque no tengo ninguna competencia profesional. Todos estamos más bien desconcertados por las acusaciones y contraacusaciones que vuelan de un lado a otro en el campo de la genética: la discusión sobre la raza y la inteligencia. Están los que nos dicen que algunas razas están destinadas a no alcanzar nunca un cierto nivel del cociente de inteligencia, o un

cierto nivel de rendimiento intelectual, mientras que otras razas tienen, por decirlo así, una ventaja innata en las múltiples esferas de la realización intelectual que hoy determinan la estructura de poder en el mundo. Otros científicos dicen: «No hagáis caso de esas estupideces. El CI es un test montado por Occidente, es un elemento de chantaje contra otro tipo de culturas y capacidades; ésas son teorías nazis que presumen de respetabilidad pseudocientífica». La discusión se hace cada vez más encarnizada, y es sumamente difícil para el profano llegar a una visión clara de lo que se está diciendo y del tipo de pruebas que se le ofrecen. Por eso, permítaseme una hipótesis, y les pido que subrayen la palabra «hipótesis» con tres líneas rojas por lo menos. *Supongamos* que la conjetura de ciertos científicos es correcta: que el entorno, por muy excelente que sea, por muy cuidadosamente tratado que esté, es responsable de algo así como el 20% o menos de la dotación y las posibilidades futuras de los seres humanos, y que el 80% o más de lo que *somos*, está programado genéticamente y es herencia racial. *Supongamos* que esto fuera cierto: ¿Qué debemos hacer con este tipo de conocimiento? Porque toda clase de consecuencias políticas y sociales podrían derivarse inmediatamente de ahí, en términos de educación, de acceso al poder político o a técnicas económicas. ¿Cerramos la puerta? Podemos decir: «Muy bien, no nos interesan sus resultados, ni siquiera queremos conocerlos. La sociedad no ha alcanzado un punto de sabiduría, de sanidad y de equilibrio en el que se pueda manejar ese tipo de dinamita. Paren su investigación. No la financiaremos. No reconoceremos sus laboratorios. No daremos ningún título a las tesis escritas en ese campo». (Éstas no son sugerencias periodísticas. Están siendo planteadas ahora mismo por científicos, sociólogos y académicos muy serios, muy humanos y profundamente preocupados). O podemos decir, por el contrario: «Muy bien, adelante, continúen su investigación sea cual sea el fin o la verdad a la que conduzca. Y si el fin es totalmente insostenible en térmi-

nos morales, en términos de esperanzas humanas, de equidad, de coherencia social, al diablo con ello; así es como está construido el universo y nosotros, simplemente, no podemos dejar de investigar». Repito que todo esto no es un problema imaginario. Está sobre nosotros exactamente ahora. Y es sólo uno de los muchos ejemplos dramáticos en los que la antigua tradición de ir tras los hechos a cualquier precio está empezando a chocar con los muros del absoluto peligro social e incluso de la imposibilidad.

Las críticas de la verdad a las que acabo de referirme, la angustia causada por este tipo de debates, han provocado hoy una fuerte nostalgia por la inocencia en la política entre los jóvenes. Se nos dice por todas partes que debemos abandonar la «investigación pura», que deberíamos desmantelar lo que se llama la «prisión académica», que debemos poner a pastar el cerebro cartesiano mientras el instinto juega. Se nos dice por científicos ahora muy de moda que nuestra obsesión occidental por la verdad es realmente patológica. Según comprendo la teoría, tiene algo que ver con el hecho de que hemos utilizado principalmente la mitad izquierda de nuestro cerebro, la verbal, la mitad griega, la mitad ambiciosa, dominadora. En la descuidada mitad derecha está el amor, la intuición, la misericordia, las formas orgánicas y más antiguas de experimentar el mundo sin agarrarlo por el cuello. Se nos exhorta a abandonar la orgullosa imagen del *Homo sapiens* —el hombre conocedor, el hombre a la caza del conocimiento— y a pasar a esa visión encantadora del *Homo ludens*, que significa sencillamente el hombre que juega, el hombre relajado, intuitivo, el ser pastoril. No más búsqueda de lo ilusorio, del hecho posiblemente destructor, sino búsqueda del yo, de la identidad, de la comunidad; esto, se nos dice, es extremadamente importante si no queremos cometer literalmente un suicidio social. Quizás —y esto está siendo dicho por hombres de gran integridad— pueda haber tecnologías alternativas de bajo consumo, reciclaje, conservación, una especie de intento de deshacer

esa rapacidad, ese salvajismo suicida de la revolución industrial, a que nos referíamos en relación con Lévi-Strauss. Si puede existir lo que se llama una «tecnología alternativa», ¿por qué no una lógica alternativa, un modo de pensar y sentir alternativo? Antes de ser cazador, el hombre fue recolector de bayas junto al Jardín de Edén.

A esto, yo daría muy provisionalmente las siguientes respuestas. No creo que funcionara. En el nivel más empírico y más brutal no tenemos en la historia ningún ejemplo (aparte de la masiva destrucción militar o de tiempos de guerra) de un sistema económico y tecnológico complejo que vuelva hacia atrás a un nivel de sobrevivencia más simple, más primitivo. Sí, puede hacerse de manera individual. Todos, yo creo, tenemos ahora en la universidad algún antiguo colega o estudiante que planta en algún lugar su huerto biológico, que vive en una cabaña en el bosque o que trata de educar a sus hijos lejos de la escuela. Individualmente podría funcionar. Socialmente, pienso, es música celestial.

Segundo, y más importante, va contra la historia de nuestra estructura cerebral tal como la hemos usado en Occidente. En nuestro cerebro, la búsqueda de la verdad está, creo, fatalmente impresa —y sé que cuando empleo la palabra «impresa» tomo prestada una metáfora problemática—. Impresa, creo, por la dieta, el clima, los excedentes económicos, que inicialmente pusieron en funcionamiento la potencialidad innata de aquellos milagrosos y peligrosos seres humanos, los antiguos griegos, para una gran y continuada explosión de genio.

Si mi planteamiento es acertado, seguiremos formulando preguntas una y otra y otra vez. El filósofo alemán Heidegger lo expresa bien. Dice que las preguntas son la devoción, la oración, del pensamiento humano. Yo estoy tratando de plantearlo un poco más crudamente. Nosotros, en Occidente, somos un animal construido para plantear preguntas y tratar de lograr res-

puestas cueste lo que cueste. No institucionalizaremos la inocencia humana. Podemos intentarlo, aquí o allí. Podemos intentar tratar con mayor cuidado el medio ambiente. Podemos tratar de evitar en alguna medida el despilfarro brutal, algo de la inhumanidad y la crueldad verdaderamente necia para con los animales, para con los seres humanos menos privilegiados, ideales que marcan incluso los grandes años del Renacimiento y la Ilustración. Esto sin duda debe hacerse.

Pero, yendo al fondo de la cuestión, somos claramente un carnívoro cruel construido para avanzar, y construido para avanzar contra y por encima de los obstáculos. En realidad, el obstáculo nos atrae magnéticamente. Hay en nosotros algo esencial que prefiere la dificultad, que busca la pregunta complicada. En última instancia, es por esto por lo que los más dotados, los más enérgicos de nosotros han sabido —tal vez sin articular este conocimiento— que la verdad es más compleja que las necesidades del hombre, que en realidad puede ser completamente ajena e incluso hostil a esas necesidades. Lo explicaré.

Fue una creencia profundamente optimista, mantenida por el pensamiento clásico griego y ciertamente por el racionalismo europeo, que la verdad era de alguna manera amiga del hombre, que fuera lo que fuera lo que se descubriese beneficiaría finalmente a la especie. Podía llevar mucho tiempo. Gran parte de la investigación no tendría nada que ver con beneficios sociales o económicos inmediatos. Pero si se esperaba el tiempo suficiente, si se pensaba lo suficiente, si se era lo suficientemente desinteresado en la búsqueda, entre nosotros y la verdad descubierta existiría una profunda armonía. Me pregunto si esto es realmente así o si sólo fue la mayor de nuestras ilusiones románticas. Tengo una especie de cuadro en el que se ve a la verdad, esperando emboscada en un rincón a que el hombre se acerque, preparada para liarse con él a garrotazos. De los tres ejemplos que he ofrecido —y hay muchos más— podemos deducir un panorama bastante

terrorífico de un universo que no fue construido de ninguna manera para nuestro bienestar, para nuestra supervivencia, y mucho menos para nuestro progreso económico y social en esta minúscula Tierra.

Los abanderados de la ecología nos dicen ahora que somos huéspedes en esta Tierra. Sin duda ésa es la situación. Y seguramente somos huéspedes en un universo vastísimo e incomprensiblemente poderoso cuyos hechos, cuyas relaciones, no fueron cortadas a nuestro tamaño o a la medida de nuestras necesidades. Sin embargo, pertenece a la eminente dignidad de nuestra especie ir tras la verdad de forma desinteresada. Y no hay desinterés mayor que el que arriesga y quizás sacrifica la supervivencia humana.

La verdad, creo, tiene futuro; que lo tenga también el hombre está mucho menos claro. Pero no puedo evitar un presentimiento en cuanto a cuál de los dos es más importante.

FRANCIS GEORGE STEINER (París, 23 de abril de 1929), conocido como George Steiner, es un profesor, crítico, teórico de la literatura y de la cultura, y escritor.

Es profesor emérito del Churchill College de la Universidad de Cambridge (desde 1961) y del St Anne's College de la Universidad de Oxford.

Su ámbito de interés principal es la literatura comparada. Su obra como crítico tiende a la exploración, con reconocida brillantez, de temas culturales y filosóficos de interés permanente, contrastando con las corrientes más actuales por las que ha transitado buena parte de la crítica literaria contemporánea. Su obra ensayística ha ejercido una importante influencia en el discurso intelectual público de los últimos cincuenta años.

Steiner escribe desde 1995 para *The Times Literary Supplement*; a lo largo de su trayectoria, ha colaborado también con otras publicaciones periódicas, tanto de forma continua (*The Economist* - 1952-1956, *The New Yorker* - 1967 - 1997, *The Observer* - 1998 -

2001), como esporádica (*London Review of Books, Harper's Magazine*).

Ha publicado, además, varios libros de ensayos, novelas y de poesía.

ÍNDICE

Nostalgia del Absoluto 2
Nota 4
Los mesías seculares 5
Viajes al interior 17
El último jardín 30
Los hombrecillos verdes 46
¿Tiene futuro la verdad? 59
Sobre el autor 72